




UNIVERSITY OF  
ILLINOIS LIBRARY  
AT URBANA-CHAMPAIGN  
STACKS



Digitized by the Internet Archive  
in 2013 with funding from  
University of Illinois Urbana-Champaign

## CENTRAL CIRCULATION AND BOOKSTACKS

The person borrowing this material is responsible for its renewal or return before the **Latest Date** stamped below. **You may be charged a minimum fee of \$75.00 for each non-returned or lost item.**

Theft, mutilation, or defacement of library materials can be causes for student disciplinary action. All materials owned by the University of Illinois Library are the property of the State of Illinois and are protected by Article 16B of *Illinois Criminal Law and Procedure*.

**TO RENEW, CALL (217) 333-8400.**

**University of Illinois Library at Urbana-Champaign**

JUL 20 2000

When renewing by phone, write new due date below previous due date.

L162

909.09822

P462

810-3

ISSN 0399 - 1253

# LES MEDITERRANEENS MEDITERRANEAN PEOPLES

Revue  
trimestrielle

N° 14

Janvier-Mars 1981

Pierre LEVEQUE

Les communautés dans la Grèce  
ancienne

Jacky DUCATEZ

Archéologie de la notion de  
communauté : la Grèce ancienne

Jean-Marc LARGEAUD

Regards français sur la Corse  
au XIX<sup>e</sup> siècle

Elis GOLDBERG

Bases of traditional reaction :  
a look at the Muslim brothers

Homayoun KATOUZIAN

Riba and interest in  
an islamic political economy

Farhad KHOSROKHAVAR

Iran : rupture d'une alliance

Abstracts - Résumés

COMITÉ DE PATRONAGE - COMMITTEE OF PATRONAGE

Adonis, Sadeq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Ettori, Bernard Kayser, Henri Lefèbvre, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut, Mouloud Mammeri, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Paolo Spriano, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous.

COLLECTIF DE RÉDACTION - EDITORIAL COLLECTIVE

Percy Allum, Jacqueline Arnaud, Thierry Brun, Edmund Burke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Nicole Grandin, Ilan Halevy, Jean Hannoyer, Rashid Khalidi, Farad Khosrokhavar, Boutros Labaki, Yvon Lemoal, Michel Marié, Fatima Mernissi, Roger Nabaa, Hubert Nyssen, Michel Oriol, Paul Pascon, Jim Paul, Elisabeth Picard, Amir Pichdad, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Abdelmalek Sayad, Frej Stambouli, Michel Seurat, Joe Stork, Habib Tengour, François Zabbal, Khalil Zamiti et les membres du secrétariat du collectif de rédaction — and the members of the editorial collective secretariat : Marie-Christine Aulas, Amr Helmy Ibrahim, Didar Fawzy, Monique Gadant, Burham Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Elias Sanbar, Marlène Shamay, Christine Veauvy, Paul Vieille.

Revue trimestrielle, *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* est bilingue (Français-Anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ecrits en Français ou en Anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly Journal *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* is bi-lingual (French-English), each article being summarised in the other language of the Journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. Written in French or in English, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Abonnement d'un an - Subscription for one year

France : 130 FF. Autres pays — other countries : 140 FF.

Abonnement de soutien — supporter rate : 200 FF.

Le numéro — one copy : 35 FF.

Rédaction, administration, abonnements

Editor, Management, Subscriptions :

B.P. 1907/75 327 Paris Cedex 07 Tel. 567 01 41

Directeur de publication - Director of the publication : Paul Vieille

# PEUPLES MEDITERRANEENS MEDITERRANEAN PEOPLES

Revue  
trimestrielle

Numéro 14

Sommaire Janvier-Mars 1981

---

<b>Pierre Lévêque</b> : Les communautés dans la Grèce ancienne....	3
<b>Jacky Ducatez</b> : Archéologie de la notion de communauté : la Grèce ancienne .....	15
<b>Jean-Marc Largeaud</b> : Regards français sur la Corse au XIX <sup>e</sup> siècle .....	49
<b>Elis Goldberg</b> : Bases of traditionnal reaction : a look at the Muslim brothers .....	79
<b>Homayoun Katouzian</b> : Riba and interest in an islamic political economy .....	97
<b>Farhad Khosrokhavar</b> : Iran : rupture d'une alliance .....	111
<b>Abstracts - Résumés</b> .....	143

---



## LES COMMUNAUTÉS DANS LA GRECE ANCIENNE

Pierre LEVEQUE

*Les 28, 29 et 30 mai 1980 s'est tenue à Marseille une table ronde organisée par Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples et la RCP 502 Culture et Politique en Méditerranée, avec le concours du Conseil régional Provence-Alpes-Côte d'Azur, sur le thème de la communication en Méditerranée. L'un des problèmes en discussion était celui de l'origine de la notion de communauté. La communication ici reproduite de Pierre Lévêque traite de la formation de la communauté poliade et de ses institutions. Le texte suivant de Jacky Ducatez s'attache à dégager les conditions d'apparition de la notion de communauté elle-même.*

(n.d.l.r.)

Le mot grec *koinon* qui désigne la communauté n'apparaît que dans Hésiode ; il est inconnu d'Homère, qui emploie au sens de « commun » l'adjectif *xynos* (composé sur la préposition *syn*, « avec ») qui survivra dans la langue poétique.

Ce que je me propose de présenter ici, c'est d'abord une analyse de la communauté grecque après Homère à partir du terme *koinon*, puisque nous avons la chance de posséder un vocabulaire très spécifique de la communauté, utilisé d'abord dans la vie politique avant de servir de base à la réflexion des théoriciens ; c'est ensuite une analyse de la genèse de la cité/communauté, puis des procès et formes de sa structuration.

## I. - LES COMMUNAUTES POLITIQUES EN GRECE

Le concept même de communauté a été nettement dégagé par les Grecs qui utilisent soit l'adjectif *koinos* au neutre, soit le substantif *koinonia*. Ces mots sont généralement considérés comme apparentés à la préposition — bien attestée dans les langues indo-européennes occidentales — qui signifie « avec » : latin *cum*, celtique *com*<sup>1</sup>. Ils désignent l'ensemble (au sens mathématique du terme) des individus groupés dans une unité, avec de fortes connotations politiques, qui sont sensibles à plusieurs niveaux.

1. A l'époque mycénienne (1580-1100) le mot apparaîtrait peut-être déjà dans le participe parfait *kekemena* pour désigner la terre « commune » exploitée par le *damo*, c'est-à-dire par une entité de répartition périodique de la terre opérée par la communauté villageoise.

2. Dans la Grèce des cités (*poleis*), la cité elle-même est une *koinonia*. C'est la fameuse définition qui ouvre la *Politique* d'Aristote : « Toute cité est une sorte de communauté » (I, 1, 1252 a 1). Au livre III, 1, 1274 b 41, il précise sa pensée en analysant les rapports entre *koinonia* et éléments constitutants : « Puisque la cité appartient à la classe des choses composées, semblable en cela à n'importe quelle autre de ces réalités qui sont des tous<sup>2</sup>, mais des tous formés d'une pluralité de parties, il est évident que c'est d'abord le citoyen qui doit être l'objet de notre enquête, la cité étant une collectivité déterminée de citoyens » (trad. Tricot, revue). Et plus loin (1475 b 19) : « Nous appelons Etat la collectivité des citoyens ayant la jouissance de ce droit [d'accéder au Conseil et aux fonctions judiciaires], et en nombre suffisant pour assurer à la cité, si l'on peut dire, une pleine indépendance ».

3. Dans les régions les moins évoluées de la Grèce (surtout dans le Nord de la péninsule), la communauté politique n'est pas la cité, mais le peuple (*ethnos*). Chaque peuple forme un *koinon* (« communauté », mais la traduction la plus courante est « confédération ») : c'est un processus ancien, puisque la Thessalie par exemple s'organise ainsi dès la fin du VII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>.

4. Le même terme est utilisé, à l'époque hellénistique, pour désigner des Etats territorialement très étendus, à noyau central ethnique, mais qui regroupent aussi des cités, comme le *koinon* achéen ou le *koinon* étolien<sup>4</sup>, dont on connaît le rôle au moment de la conquête romaine de la Grèce.

5. Enfin deux remarques. D'abord, il faut signaler l'importance du mot *koinon* (au singulier ou au pluriel) dans le vocabulaire de l'Etat. Il désigne en effet l'Etat lui-même (Hérodote, 1, 67 : « l'Etat des Spartiates »), les autorités de l'Etat, le trésor public, les affaires de l'Etat...

D'autre part, à des sens non politiques, le mot s'emploie avec des connotations favorables : il signifie « sociable », « affable » ou bien « impartial ». A noter un emploi très intéressant dans Isocrate, à propos

de la monarchie de Thésée jugée par ses concitoyens « plus sûre et plus *commune* (c'est-à-dire sans doute plus juste, plus en faveur de tous) que leur propre démocratie » (*Eloge d'Hélène*, 36). Tout cela est significatif, à mon sens, du préjugé favorable des Grecs pour tout ce qui est communautaire.

## II. - LA GENESE DE LA COMMUNAUTE POLIADE

1. L'importance de la cité dans la Grèce ancienne nous amène, dans un second temps, à concentrer notre analyse sur la *polis* en tant que communauté. Nous avons vu que, au début de la *Politique*, Aristote la définit comme « une sorte de communauté », ajoutant au reste (1252 a 5) que « c'est la plus haute de toutes, celle qui englobe toutes les autres ». Au livre III, il donne d'importantes indications, qui mettent en cause la cité comme groupement de familles et de villages<sup>5</sup> : « La cité n'est pas une simple communauté de lieu, établie en vue d'empêcher les injustices réciproques et de favoriser les échanges... L'Etat, c'est la communauté du bien vivre et pour les familles et pour les groupements de familles en vue d'une vie parfaite et qui se suffise à elle-même... De là sont nés dans les cités à la fois relations de parenté, phratries, sacrifices en commun et délassements de société. Or, ces diverses formes de sociabilité sont l'œuvre de l'amitié (*philia*), car le choix délibéré de vivre ensemble n'est autre chose que de l'amitié... Une cité est la communauté des familles et des villages dans une vie parfaite et indépendante, c'est-à-dire, selon nous, dans le fait de vivre conformément au bonheur et à la vertu » (III, 9, 1280 b 30 à 1281 a 1). Ce développement appelle deux remarques :

1.1. Aristote n'insiste plus sur « une communauté de citoyens », mais sur « une communauté de familles et de villages ». C'est dire qu'il bute sur une difficulté majeure de la structuration de la cité, qui rassemble non seulement des individus, mais des groupes sociaux et des groupements géographiques. L'histoire des cités montre les efforts pour résoudre cette difficulté, les exemples les plus précis étant celui de la réforme de Clisthène l'Athénien avec ses tribus groupant des *trittyes* formées elles-mêmes de *dèmes*, c'est-à-dire d'entités géographiques, et celui des *obai* spartiates. Au reste, le mot même de *démos* est ambigu, connotant à la fois une réalité sociale (le peuple, par opposition aux nobles) et une réalité géographique (le village, sans doute dans la suite du *damo* mycénien).

1.2. D'autre part, Aristote insiste sur la *philia*, concept qui dépasse largement l'« amitié » et qui est « le lien social par excellence, qui maintient l'unité entre les citoyens d'une cité, ou entre les camarades d'un groupe, ou les associés d'une affaire » (J. Tricot, *ad locum*) : cette *philia* sous-tend toutes les structures ou actions sociales dont il donne la liste. Dans ce même esprit, il revient, au livre VIII de *l'Ethique à Nicomaque*, sur la communauté : « Reçoit cette désignation tout groupement, tempo-

raire ou permanent, naturel ou artificiel, nécessaire ou accidentel, poursuivant un intérêt commun et donnant naissance à des rapports juridiques (*dikaion*) et à des liens de solidarité (des « amitiés », *philiai*) correspondants » (J. Tricot, *ad* 1252 a 1). Ce qui est définir à la fois les liens structurels et les liens affectifs que la cité génère et qui la génèrent.

2. Ce sont là vues à la fois expérimentales et théoriques d'un penseur politique du IV<sup>e</sup> siècle. Il faut en revenir à la cité/communauté, telle qu'elle se met *historiquement* en place à partir de communautés beaucoup moins structurées, les royaumes « homériques », au tournant des IX<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles avant notre ère : le renforcement des structures s'avère une nécessité de survie et de développement des petites collectivités homériques, sous une quadruple pression :

2.1. *essor des forces productives* sous la double forme d'un bond technologique important (le fer, qui apparaît sporadiquement depuis le XI<sup>e</sup> siècle, devient d'usage courant) et de l'accroissement démographique qui en résulte : la force de travail accrue et la rentabilité des instruments aratoires en fer permettent des défrichements et de meilleurs rendements des terres déjà mises en culture, ce qui dégage des surplus échangeables.

2.2. *développement des échanges* : à partir de la société fermée, repliée sur elle-même, des royaumes homériques qui vivent une économie de subsistance relativement autarcique, on constate une expansion marchande tous azimuts, vers l'Est comme vers l'Ouest, qui, dans ce dernier cas, précède d'un quart de siècle l'expansion coloniale. La fondation de l'*emporion* (« marché, comptoir ») d'Al Mina aux bouches de l'Oronte dans la dernière décennie du IX<sup>e</sup> siècle est une date symbolique d'une vaste réouverture de la Grèce, comme il en avait existé une à l'époque achéenne. Il en résulte un remarquable *essor de l'artisanat*, qui fournit du matériel de luxe exportable (céramique, armes, bijoux, tissus...), venant s'ajouter pour les échanges aux surplus agricoles de demi-luxe (vin, huile). D'où une différenciation du travail beaucoup plus importante.

2.3. *besoins de la défense*, consécutifs à la large diffusion d'un armement en fer plus offensif, à la nécessité de mieux protéger les biens communautaires à un moment où commence à se manifester une accumulation primitive de capital, à une évolution notable vers des agglomérations plus importantes où s'accumulent biens de consommation et capital marchand.

2.4. *processus d'urbanisation*, à la fois par croissance des agglomérations et par réunion de villages en une seule ville : ce dernier phénomène correspond en partie à ce que les Grecs ont appelé *synoecisme* (« fait d'habiter ensemble »), concept en réalité ambigu. Il en résulte d'abord une séparation beaucoup plus nette de la ville et de la campagne, avec hégémonie de la ville sur la campagne : or, la ville, centre des échanges et de l'artisanat, centre de décision aussi, se révèle éminemment favorable au développement du sens communautaire. Mais il est non moins important que cet équilibre nouveau fasse de la ville et de la campagne un tout homogène, un « bloc historique nouveau », selon

la forte expression de E. Sereni dans son article des *Annales* <sup>6</sup> sur les communautés de l'Italie préromaine.

Ce procès global d'évolution <sup>7</sup> entraîne une maturation nouvelle des communautés, qui détermine le processus de genèse des structures poliades, comme mieux aptes à favoriser l'apparition de nouveaux rapports sociaux, en conformité avec l'essor des forces productives, de la production et de la circulation, à moduler des rapports de dépendance vieillis et trop liés à la seule exploitation de la terre, et à répondre aux besoins de défense d'agglomérations en pleine expansion, disons globalement à assurer la reproduction sociale d'une classe dominante de nobles grands propriétaires fonciers, qui prennent aussi une part très active au développement des échanges <sup>8</sup> et de la fabrication artisanale.

3. Ces processus s'accompagnent de (et sont confortés par) la genèse de formes religieuses nouvelles liées à la reproduction de la communauté autour de ses chefs : c'est la religion dite poliade, beaucoup plus structurée que celle des Ages Sombres. Elle est entièrement dominée par les aristocrates, qui fournissent tous les sacerdoces, de même qu'ils dominent l'économique et le politique, et qui contrôlent les fêtes, jours de liesse communautaire au fonctionnement complexe qu'ils utilisent en partie comme un antidote au procès d'exploitation. L'analyse permet d'y distinguer deux niveaux :

3.1. *la constitution d'un panthéon poliade*, chargé d'assurer la défense et la stabilité de la communauté et qui est constitué par les dieux topiques les plus importants des époques précédentes (par exemple Athéna à Athènes), donc par des dieux qui ont « fait leurs preuves » : s'ils répondent mal aux aspirations des individus, et plus globalement des couches paysannes très attachées aux cultes immémoriaux de la fertilité/fécondité/vie éternelle, ils soutiennent la structure poliade et l'aristocratie qui est la principale bénéficiaire de sa mise en place.

3.2. *l'essor des cultes héroïques*, honorant d'une part des héros des temps mycéniens, réputés les ancêtres des familles aristocratiques, et d'autre part de nouveaux héros (grands nobles, fondateurs coloniaux...), dont on voit bien combien ils renforcent le prestige des dominants, facteur d'hégémonie tout aussi essentiel que la propriété des moyens de production et d'échange (terre, ateliers, navires...).

De fait, ce double processus met en évidence la contradiction au sein de laquelle se constitue la cité et la structuration du panthéon permet de mesurer la spécificité des formes que revêtent les antagonismes et la compétition sociale.

### III. - PROCES ET FORMES DE LA STRUCTURATION DE LA COMMUNAUTE POLIADE

Des processus complexes se mettent en œuvre pour construire cette nouvelle forme de communauté qu'est la cité.

1. Au plan politique, le plus apparent, les institutions de la cité s'inscrivent directement dans la suite, non de celles des royaumes despotiques de la période achéenne (les mots qui sont communs aux deux vocabulaires politiques, tels *démos* ou *basileus*, y revêtent en fait des sens très différents), mais de celles des royaumes homériques, c'est-à-dire d'institutions tribales, dans la tradition des migrants indo-européens, avec un roi très faible (du type *raja*/*rex*/*rix*), un conseil de chefs et une assemblée du peuple. Ce qui représente le caractère spécifique de la cité, c'est le remplacement du roi par des magistrats toujours pris parmi les aristocrates et qui assurent ainsi la main-mise totale de l'aristocratie sur un pouvoir d'Etat rénové ; c'est surtout une structuration beaucoup plus forte.

La cité est donc dotée d'institutions qui permettent un accroissement considérable du sentiment communautaire par une dialectique contrôlée d'intégration et d'exclusion. Sont intégrés tous les citoyens, quels que soient leur naissance et leur rang. De ce point de vue, l'assemblée du peuple joue un rôle nouveau et essentiel : non certes qu'elle ait en rien la souveraineté, mais elle est un lieu d'information et de rencontre entre aristocrates et *démos* et c'est elle qui, par des procédés divers, désigne les magistrats et les membres du conseil ; dans une cité privilégiée comme l'Athènes du VI<sup>e</sup> siècle, elle accroîtra même ses pouvoirs, au point de conquérir avec Clisthène une souveraineté théorique. La cité constitue ainsi une communauté forte, intégrée, où chacun a l'impression de trouver sa place et de jouer son rôle, capable donc d'opérer un gommage des contradictions puissantes que crée en son sein une répartition très inégalitaire de la terre, moyen principal de production. C'est comme telle qu'elle est lue dès l'époque archaïque, c'est-à-dire bien avant les spéculations des théoriciens politiques du IV<sup>e</sup> siècle. Ainsi Tyrtée peut exalter le courage des soldats-citoyens de Sparte comme « un bien commun pour la cité et pour tout le peuple » vers fameux où cité et peuple sont à la fois distingués et rapprochés.

Cette intégration s'accompagne et se renforce par l'exclusion de tous ceux qui, bien qu'ils habitent dans la cité, n'en font point partie : dépendants-paysans comme les hilotes de Sparte ou les hectémores d'Athènes, esclaves, étrangers domiciliés... Non sans diverses évolutions dans la régulation d'un accès possible à la citoyenneté : les moins exclus, les étrangers domiciliés, peuvent parfois s'imposer et être intégrés (comme c'est le cas à Athènes par la loi dite de Philochoros qui incorpore, au niveau des phratries, ceux qui s'étaient groupés dans des associations religieuses, les orgéons) ; de même, les hectémores — dont le statut de dépendants semble récent — obtiennent, après une longue lutte, d'être intégrés dans la cité par Solon ; au contraire, toute la législation, à la charnière des VII<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, tend à exclure davantage les esclaves de la communauté civique, à les couper davantage de la famille à laquelle ils appartiennent, à un moment où l'esclavage patriarcal se transforme en esclavage-marchandise, ce qui n'empêchera pas Clisthène,

un siècle plus tard, d'introduire des esclaves, avec des métèques, parmi les « nouveaux citoyens » qu'il crée. L'exclusion peut même, par ses rigueurs, dépasser son objectif et devenir dangereuse pour la communauté à laquelle normalement elle profite : c'est le cas des révoltes d'hilotés<sup>9</sup> et d'esclaves.

La cité est ainsi une structure qui projette l'imaginaire de la participation et de l'intégration sur la dure réalité des inégalités fondamentales, nées de la répartition très inégalitaire de la terre. Elle fonctionne en partie comme un masque, un déguisement qui occulte le procès d'exploitation et qui se révèle ainsi un facteur déterminant dans l'obtention du consensus nécessaire à l'hégémonie des aristocrates. En même temps, et dialectiquement, la cité est une communauté plastique, qui peut être un lieu et un enjeu de la lutte des classes, au fur et à mesure que se développe la conscience de l'exploitation.

2. Au-delà des institutions politiques, les vrais problèmes concrets sont ceux de l'intégration de l'individu-citoyen dans ce corps numériquement important qu'est la cité : comment utiliser à cette fin des structures intermédiaires, qui ne soient pas dangereuses, c'est-à-dire ni strictement gentiles, ni géographiques ? Comment assumer socialement la reproduction biologique du groupe, donc assurer et contrôler l'entrée des jeunes dans le corps des adultes, aptes à *produire*, à *se reproduire*, à *porter les armes* ?

Le royaume homérique, communauté très lâche, n'offrait guère de solutions à ces problèmes. Il n'est que la somme de domaines (*oikoi*) qu'opposent des tensions constantes et ce n'est pas un hasard, ni seulement la clientèle aristocratique à laquelle s'adressent les épopées, si elles ne mettent guère en scène que les nobles détenteurs de ces *oikoi* et leurs dépendants (esclaves patriarcaux, voire journaliers) et sont si évasives sur le peuple des ruraux libres, en fait très mal intégrés dans la communauté. La cité va être contrainte de se donner les moyens d'assurer l'intégration des citoyens en son sein et l'entrée des jeunes dans le corps social. Dans les deux cas, on assiste à la remise en action de structures très anciennes, pas vraiment attestées ou tombées en obsolescence dans les deux étapes précédentes (royaumes achéens et royaumes homériques).

2.1. Quoique de manières très diverses dans le détail concret, les cités connaissent une hiérarchie de groupes emboîtés les uns dans les autres : famille mononucléaire, *génos*, phratrie, tribu, cité. L'appartenance d'un individu au groupe élémentaire l'intègre *ipso facto* dans tous les groupes supérieurs jusqu'à la cité elle-même, et ce, qu'il s'agisse du plus modeste des journaliers agricoles ou d'un membre d'une famille aristocratique.

Malgré une mention des tribus et des phratries, manifestement interpolée, dans l'*Illiade*, 2, 362-363, cette structuration ne sert pas de base à la société homérique et, à en juger par le vocabulaire des tablettes mycéniennes, elle est inconnue des royaumes despotiques de la période

achéenne. D'autre part, son orginie indo-européenne ne fait pas de doute, en raison des comparaisons précises qui peuvent être établies avec d'autres groupes de migrants indo-européens<sup>10</sup>, comparaisons qui montrent au reste que le tribalisme indo-européen donne en grec le *génos* et en latin la *gens*, qui sont des communautés de petite taille, alors que l'homologue iranien, *zantu*, est la tribu elle-même, subdivision directe du *dahyu*, « pays » ou « nation ». Ces deux constatations ne sont pas contradictoires : il y a, lors de la genèse des cités, reviviscence d'une structuration ancienne, tombée en désuétude, mais restée vivante sans doute dans certaines formes de la pratique et en tout cas dans le mental collectif.

Le vocabulaire de ce système tribal en Grèce n'est pas sans intérêt. Si le mot qui désigne la tribu, *phylé*, est un mot vague (littéralement : « la croissance »), créé pour les besoins de la cause, la phratrie et le *génos* ont des connotations familiales évidentes (et il faut rappeler que le vieux mot indo-européen *phrater* a été en grec vidé de son sens biologico-social de « frère », ce qui n'est pas le cas dans aucune autre langue du groupe, pour désigner un membre de cette réalité sociale qu'est la phratrie, lue comme une « fraternité ») : la communauté en gestation se lit comme une grande famille, avec tout le potentiel affectif que cela met en œuvre, avec toutes les possibilités de gommage des contradictions que cela offre.

La force intégrative de ce système tribal se manifeste au reste dans les mutations ultérieures qu'autorise — même à époque historique — sa plasticité, que nous avons déjà signalée pour la période protohistorique. Tyrans ou législateurs bricolent les tribus ou les transforment, pour tenter d'agir sur l'évolution des rapports sociaux et de résoudre tensions et conflits : tel un Clisthène de Sicyone, qui se contente de changer leur nom, péjorant ainsi les unes et améliorant les autres ; tel le grand réformateur Clisthène d'Athènes, qui crée un nouveau système tribal à côté de l'ancien, pour faciliter un progrès « démocratique » visant à donner au pouvoir une assise sociale et géographique plus large.

De fait, si les institutions tribales héritées du temps des migrations se révèlent d'abord utiles à la première structuration de l'Etat poliade, les progrès même de l'Etat entraînent leur obsolescence sous cette forme primitive, même si le nom de tribu perdure pour connoter des réalités sensiblement différentes.

2.2. Dans certaines cités archaïques, et non des moindres, on constate la permanence de cérémonies d'initiation des enfants/adolescents fonctionnant selon un système de classes d'âge. La démonstration, présentée avec éclat dès 1939 dans la thèse de H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, a encore été complétée dans les dernières décennies<sup>11</sup> : le souvenir en est conservé dans toute l'éducation des enfants à Sparte (en fait un « dressage » : *agogé*), qui comporte notamment de très dures épreuves physiques (fustigation sur l'autel d'Artémis Orthia), ainsi que dans de très nombreuses liturgies où interviennent des jeunes, telle à Athènes la consécration des « oursonnes », petite filles vêtues d'une tunique

safran pour rappeler le pelage de ce noble animal, vouées à Artémis dans son sanctuaire de Brauron, où les fouilles ont retrouvé le « couvent » où elles avaient leurs cellules pour faire retraite. Les deux éléments les plus notables de ces scénarios d'initiation sont en effet les épreuves physiques subies en commun et les retraites hors de la communauté familiale et civique.

Un rapprochement s'impose donc avec des communautés moins évoluées, comme celles d'Afrique noire <sup>12</sup>, avec leurs initiations/pubertaires ou pré-pubertaires, qui prennent la forme de retraites (dites « écoles de brousse ») et de dures initiations — souvent des mutilations sexuelles des garçons et des filles qui, elles, sont inconnues en Grèce —. Ce rapprochement — qui un temps n'a pas laissé de faire scandale — est aujourd'hui indubitable.

Ici encore, il y a en Grèce reviviscence de pratiques lointaines, de tout un stock culturel de gestes, de mots, d'images, qui reprennent vie sous la contrainte de la nécessité. « L'homme, disait Marx <sup>13</sup>, ne se différencie en tant qu'individu qu'en vertu du processus historique. Il apparaît d'abord comme un être générique, un membre de la tribu, comme un animal grégaire, quoique aucunement comme un *zoon politicon* ». Les classes d'âge intègrent les enfants dans le tissu social à l'âge difficile où ils doivent entrer dans le corps des adultes, en les socialisant et en leur donnant leur personnalité propre : chacun d'eux se trouve à l'intersection d'une trame et d'une chaîne, d'un lignage et d'une classe d'âge. Elles forment en outre un esprit communautaire parmi les jeunes de la même classe, qui s'avèrera particulièrement opératoire, quand ils devront prendre ensemble les armes : leur importance est claire chez les jeunes qui font leur service militaire, les *irènes* à Sparte, les *éphèbes* à Athènes <sup>14</sup>. Elles se retrouvent dans le monde méditerranéen ancien aussi bien dans les communautés peu évoluées des Ligures <sup>15</sup> et des Celtes <sup>16</sup> que dans la première cité de Rome, où l'on connaît le rôle des *juvenes* <sup>17</sup>.

Ces pratiques remontent aux sociétés agro-pastorales du Néolithique (sans parler des énigmatiques traces de pieds d'enfants des cavernes périgourdines) ; elles s'imposent à nouveau — au moins pour quelques siècles — au moment où la cité-communauté a besoin non seulement des structures tribales intégrant tous les citoyens adultes dans la cité, mais aussi d'une structure d'initiation intégrant tous les enfants de citoyens dans la communauté des adultes. Il est notable que ces deux processus parallèles prennent leurs sources dans deux traditions différentes, les tribus de migrants indo-européens d'une part, les communautés néolithiques de la Méditerranée de l'autre.

3. Ces mutations/reviviscences prennent au reste place à un moment où d'autres pratiques et symboliques anciennes retrouvent vie.

3.1. On constate un nouveau départ de pratiques d'initiation qui ont pour but non de réguler l'accès des enfants dans la communauté, mais d'assurer aux adultes une survie bienheureuse. Ainsi, dans le sanctuaire

de Déméter et Coré à Eleusis, centre capital de cultes mystériques attestés dès l'époque mycénienne, les constructions « géométriques » du VIII<sup>e</sup> siècle sont importantes<sup>18</sup>, attestant derechef un recours aux mystères des deux déesses.

3.2. Simultanément, c'est un essor nouveau des cultes héroïques à base de concours gymniques ou hippiques, censés revigorer périodiquement les grands morts de la communauté et assurer d'autant sa reproduction et celle du *cosmos* tout entier<sup>19</sup>. En 776, selon la tradition grecque, c'est la « création » des jeux olympiques, en fait une récréation, car les origines mycéniennes de ces festivals de l'éternel retour<sup>20</sup> ne sont point contestables, d'autant qu'ils commémorent les exploits de deux grands héros achéens, Pélops et Héraclès.

Concomitantes de la genèse de la cité, se constatent donc d'autres réanimations de rituels et de productions symboliques qui enrichissent, par voie de récupération, le vécu religieux dans des sanctuaires qui ne sont pas poliades. Ils tendent à résoudre dans le fantasmatique les problèmes nouveaux auxquels sont affrontées les communautés poliades elles-mêmes (par exemple les concours justifient l'idéologie aristocratique, en montrant comme expérimentalement que les jeunes *aristoi* [« les meilleurs »] qui dominent les cités sont bien les meilleurs, puisqu'ils remportent la palme et sont bénis par les dieux) ou les problèmes des individus composant ces communautés et qui n'y trouvent pas nécessairement satisfaction de toutes leurs aspirations (la religion poliade est indifférente au salut individuel des citoyens). C'est donc un *bloc cohérent, global, de pratiques et de symboles qui se met en place*, non sans un large appel à des formes anciennes, mais toujours susceptibles de se révéler opératoires, et qui va assurer l'incomparable solidité structurelle de la cité.

Besançon - Mai 1980.

# NOTES

1. Que l'on retrouve dans latin *communis*, « commun » litt. « qui a les mêmes charges » (même formation dans gothique *ga-mains*, « commun »).
2. Sur le tout dans Aristote, on verra les renvois de J. Tricot, *ad locum*, aux passages de la *Métaphysique* qui le définissent : « L'élément unificateur d'un tout composé de parties apparaît être quelque chose de plus que les éléments additionnés et manifester la « vertu de groupement ». Ce facteur d'unification est la cause formelle ».
3. J.O. Larsen, *Greek federal states*, Oxford, 1968, p. 20.
4. On traduit généralement, de manière très lâche, par « confédération » ou « ligue ».
5. Sur ce passage et la *philia* dans Aristote, cf. J.-Cl. Fraisse, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, 1974, p. 212 notamment.
6. 1967, I, p. 23 sq.
7. On comparera la genèse des proto-cités de l'Occident gaulois et ibérique : cf. M. Clavel-Lévêque, Urbanisation et cités dans l'Occident antique : voie privilégiée, impérialisme et transitions, *Cahiers d'histoire*, 1976, p. 239 sq.
8. Cf. B. Bravo, ... Le commerce maritime à l'époque archaïque, *Dialogues d'histoire ancienne*, 1977, p. 1 sq.
9. Révoltes qu'il faudrait sans doute minimiser : cf. A. Roobaert, *Le danger hiloté*, *Ktema*, 1977, p. 141 sq. ; J. Ducat, Aspects de l'hilotisme, *Ancient Society*, 1978, p. 26 sq.
10. Cf. E. Benveniste, Quatre cercles de l'appartenance sociale, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, I, p. 293 sq.
11. Cf. en particulier, toute l'œuvre de A. Brelich, notamment *Le iniziazioni, parte secunda*, Rome, 1962, p. 115 sq, avec une analyse des rituels de fêtes qui conservent, avec un appauvrissement progressif, des survivances des initiations des classes d'âge.
12. Cf. P. Lévêque, Religions africaines et religion grecque, dans *Afrique noire et monde méditerranéen dans l'Antiquité*, Dakar-Abidjan, 1978, p. 209 sq.
13. *Grundrisse*, éd. Berlin, 1953, p. 395-396.
14. Cf. P. Vidal-Naquet, Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne, *Annales*, 1968, p. 947 sq.
15. Cf. E. Sereni, Différenciation et évolution vers l'Etat des communautés ligures, dans *Etat et classes dans l'Antiquité esclavagiste, Recherches internationales*, n° 2, 1957, p. 61 sq.
16. Cf. M. Clavel-Lévêque, Pour une problématique... de l'implantation romaine dans le Midi gaulois, *Cahiers ligures*, 1975, p. 34 sq.
17. Cf. J.-P. Morel, *La Juventus...*, *Revue des études latines*, 1970, p. 208 sq.
18. Nouvelles constructions qui semblent fonctionner en même temps que d'autres datant de l'Helladique récent III : cf. G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton, 1961, p. 30-44 ; J.-N. Coldstream, *Geometric Greece*, Londres, 1977, p. 331-332.
19. Cf. P. Lévêque, Continuités et innovations dans la religion grecque de la première moitié du 1<sup>er</sup> millénaire, *Parola del Passato*, 1973, p. 23 sq.
20. Cf. P. Lévêque, Concours grecs et jeux romains : l'idéologie de l'éternel retour, sous presse dans *Klio*.



## ARCHEOLOGIE DE LA NOTION DE COMMUNAUTE : LA GRECE ANCIENNE

Jacky DUCATEZ

La Grèce ancienne est la terre d'élection de l'idéologie de la « communauté », tant chez les Grecs eux-mêmes (Platon, Aristote) que chez les historiens et autres savants s'intéressant au monde antique.

La Grèce Mycénienne, elle-même (c. 1580-1200/1100 av. J.-C.), a fait l'objet d'une interprétation en termes de « communauté villageoise » ou « communauté rurale » face à une aristocratie militaire et religieuse. C'est ainsi que J.-P. Vernant (*Les Origines de la Pensée Grecque*, Paris, 1962, pp. 20-25) reprenant le modèle de la société féodale de type indo-européen sur la foi des interprétations du Linéaire B. Mycénien de L.R. Palmer (*Mycenaeans and Minoans*, Londres, 1961) caractérise la société mycénienne comme suit : « ... Une opposition se dessine clairement entre deux types de tenure, désignant les deux formes différentes que peut revêtir une *Kotona*, un lot, une portion de terre. Les *kiteména kotona* sont des terres privées appropriées, contrairement aux *kékéména kotona*, rattachées au damos, terres communes des dèmes villageois, propriété collective du groupe rural, cultivées suivant le système de l'openfield et faisant l'objet d'une redistribution périodique... Les deux formes différentes de tenures du sol recouvriraient donc une polarité plus fondamentale : en face du palais, de la cour, de tous ceux qui en dépendent soit directement, soit pour la tenure de leur fief, on entrevoit un monde rural, organisé en villages ayant leur vie propre. Les « dèmes » villageois disposent d'une partie des terres sur lesquelles ils sont fixés ; ils règlent conformément aux traditions et aux hiérarchies locales, les problèmes que posent, à leur niveau, les travaux agricoles, l'activité

pastorale, les relations de voisinage... », et plus loin il signale « cette relative autonomie de la communauté villageoise » ou encore « les communautés rurales ne sont pas dans une dépendance si absolue par rapport au palais qu'elles ne puissent subsister en dehors de lui ».

P. Levêque (l'Aventure Grecque, Paris, A.C., 1964), se préoccupant moins d'interprétation orientée que d'une lecture terme à terme des documents, a cerné les difficultés, que faisait surgir le recours à une telle problématique (p. 69), montre l'hiatus entre le référentiel mycénien et cette problématique, met l'accent sur notre incapacité, dans l'état actuel de la recherche, à expliciter en toute rigueur le linéaire B. mycénien, quand bien même l'analyse, qu'il développe à propos du mode de production matériel mycénien, continue d'employer un vocabulaire approprié à la description du monde féodal : « le roi et le *lawagétas* possèdent de vastes domaines, ou *téméné*. Les grands officiers ou fonctionnaires jouissent de tenures, d'une superficie moindre, en échange des services qu'ils rendent au roi ou de la charge qui leur incombe : c'est la *kitiména kotona* (terre acquise) » (p. 66) ou encore : « Au-dessous [du Wanax et du *lawagétas*], une série de grands fonctionnaires, dont les noms sont mieux connus que les fonctions réelles : les *télestai*, détenteurs de tenures sur la terre fiéffée... » (p. 69).

Les lecteurs des tablettes de Pylos et de Cnossos (M. Ventris et J. Chadwick, Documents in Mycenaean Greek, Cambridge, 1958 ; M. Lejeune, Homérique enktiton Aijy et les tablettes de Pylos, Revue des Etudes Grecques 75, 1962, pp. 327-343) s'accordent tous sur la complexité de la division sociale du travail, des hiérarchies qui l'indiciaient et sa centration sur le palais du wanax/roi ou prince, dont le rôle est tout à la fois religieux, politique, militaire, administratif et économique. Les lexèmes relatifs aux autres éléments de la structure socio-économique font l'objet d'interprétations divergentes. Le vocable *damos*, traduit soit par « peuple » (P. Levêque), soit par « communauté rurale » (J.P. Vernant) désigne plus vraisemblablement tout à la fois un groupe humain, le territoire habité et/ou partagé par ce dernier, ainsi que l'administration locale, puisque les tablettes de Pylos divisent le « royaume » de Pylos en *Deweroakoraija* ou « province/district » citérieure, comprenant neuf *damoi* et en *Perakoraija* ou « province/district » ultérieure comprenant sept *damoi* (cf. Ventris and Chadwick, op. c., p. 144). Quant aux structures et au vocabulaire fonciers, la plus grande incertitude règne ; toutes les interprétations sont fonction du vocabulaire de l'Illiade et de l'Odyssée, couchés par écrit au VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. et du code hittite. A titre d'exemple, le vocable *téméné/téménos*, dont le sens est chez Homère « terre arable ou en vignobles, offerte avec les paysans qui la garnissent, au roi, aux dieux ou à quelque grand personnage en récompense de ses services exceptionnels », est traduit par « tenure », « tenure fiéffée » etc. et expliquée comme étant prélevée sur la terre du *damos* ou *kékéména kotona* ; la tablette Pylos ER 312, mentionnant simultanément l'existence de *téméné* du wanax, de fonctionnaires et de *worokiyoneyo/Worgeones*, i.e. d'un groupement d'artisans (en grec classique, *worgeonos/demiurgos*

signifie le forgeron), il est difficile de l'interpréter comme une « tenure », dans la mesure où les uns et les autres sont mis sur le même plan quant au rapport à une certaine catégorie de terre. Quant au terme *kékéména kotona*, traduit par « terre commune », « propriété commune », elle peut être louée en partie par le *damos* à des *worgeones*, remise à des cultes ou attribuée à différents fonctionnaires, sans qu'il soit possible de savoir si le *wanax* intervient dans la location, la remise ou l'attribution.

L'essentielle ambiguïté du lexique mycénien ne permet que d'avancer des hypothèses très fragiles quant à la nature de la société mycénienne et invalide toute tentative de reconstruction arbitraire.

Ce n'est que par référence à une conception romantique de la propriété tribale indo-européenne, et en particulier aux travaux de M. Maurer, historien de la Germania agraire, dont Marx a tiré l'idée d'une « communauté naturelle » ou « primitive », que de telles interprétations de la société mycénienne ont pu prendre naissance. Ces dernières reposent sur un paradoxe logique, qui autorise la confusion des référentiels économiques, sociaux, politiques et religieux, de telle sorte que le travailleur entretient avec les conditions de son travail un rapport de naïveté ou de transparence, occultant son articulation à la structure de production de ses conditions matérielles. Economie est faite d'un système d'idées, lui permettant de penser cette articulation.

Dans le syntagme nominal « communauté primitive », « communauté rurale » ou « communauté villageoise », l'adjectif épithète a un statut logique de substantif, tandis que le substantif est conceptuellement un prédicat, de telle sorte qu'aucune différence spécifique ne peut apparaître. En outre, le point d'aperception, à partir duquel se forme ce concept vide est l'opposition entre travailleur libre et propriété et/ou moyen de production, qui spécifie la société capitaliste et n'est jamais qu'un jugement ethnocentrique sur des sociétés qui ne connaissent pas la catégorie juridique du travailleur libre.

Si l'incertitude demeure quant à la présence dans le linéaire B mycénien de termes désignant la catégorie du « commun » et/ou du « général », en revanche le Grec classique possède une telle catégorie sous le terme *koinon*. Toutefois, ce terme et le signifié « communauté » sont d'apparition relativement tardive.

La langue de l'épopée homérique, alliance de formes dialectales empruntées essentiellement à l'ionien, mais aussi à l'éolien et à l'arcadien, ignore *koinon* et ses dérivés, mais a recours à l'adjectif *xynos* et à son dérivé *xynéia* pour connoter certains registres du « commun ». *Xynos* et ses dérivés prédominent dans les textes présocratiques. Héraclite (Fragment 2 et 114) et Eschyle (Supplément 367), début du V<sup>e</sup> s. av. J.-C., sont les premiers à en faire un synonyme de *koinos*, i.e. « le commun ». Chez les pré-socratiques, *xynos* s'emploie à propos d'un récit (Hérodote, IV, 12), de la pensée (Héraclite, Fragment 113), de la guerre (Id., Fragment 80 ; Archiloque, Fragment 38 in Diehl), du dieu de la guerre (Illiade, 18, 309), d'un mal (Id. 16, 262), d'une activité (Pindare, Pythiques, 9, 93 : la terre destinée aux dieux ; Hesiode, Fragment I,

6 in édition Merkelbach-West), y compris l'identité (Héraclite, Fragment 103 : le début et la fin d'un cercle).

L'adjectif *koinos* apparaît pour la première fois chez Hésiode (op. 723), vivant au milieu du VIII<sup>e</sup> s. av. J.C., et dénote « ce qui échoit, ce qui revient également à plusieurs personnes ou choses ». L'emploi en extension porte la signification de « général, public », et relève essentiellement du politique : *ta koina* désigne « les affaires publiques », *koinopolitéia* « la communauté de l'Etat », *koinodikaion* « le tribunal commun à diverses villes ». L'emploi en compréhension dénote « ce qui est commun » et s'applique à « la communauté de biens » dans le mariage, au « dénominateur commun » en logique et dans les sciences naturelles. Les frontières entre le général, le public d'une part, et le commun d'autre part, sont difficiles à déterminer, surtout dans la langue philosophique. Toutefois, il faut signaler que le signifié « commun », comportant une forte valorisation éthique, peut désigner péjorativement « le commun, le vulgaire ». L'adverbe *koiné* revêt la signification « dans l'intérêt public ».

L'opposé sémantique de *koinos* est *idios* ou « privé ».

C'est ainsi que le verbe *koinein* couvre un champ sémantique étendu depuis « profaner », « divulguer » jusqu'à « rendre commun à » et « mettre en commun (biens) ».

Les dérivés de *koinos*, *koinōnéō*, *koinōnos* et *koinōnikos* revêtent aussi bien le sens de « participer, avoir part à », signification vraisemblablement originelle, que « être compagnon », « associé en affaire », ce dernier emploi étant attesté à l'époque hellénistique, chez Epictète, et « appartenir à une confrérie », emploi datant également de l'époque hellénistique. L'abstrait *koinōnia* recouvre les sens de « participation » et de « communauté » (Platon, *Timée* 87 e : participation à des efforts ; Platon, *République* 462 b : communauté des joies et des larmes ; Id., *République* 449 et sq. : communauté des femmes et des enfants), de « relation/rapport » (Platon, *Lois*, 721 a : rapport de la femme et de la vie ; Platon, *Sophiste*, 257 a : l'affinité naturelle de structure entre les genres ; Platon, *Lois*, 861 e : commerce, relation de réciprocité ; Aristote, *Politique*, 1280 b et 1252 a : la *polis* conçue comme communauté et/ou Etat, à la fois les relations et le système des relations entre individus ; Platon, *Pol.*, 276 b : la *polis* comme société).

Le vocable *xynéia* est associé dans l'Illiade à certaines pratiques institutionnelles, caractérisant certains moments de la vie des guerriers : les jeux funéraires et le partage du butin. Dans le premier cas, *xynéia* désigne le statut des prix mis au concours, avant leur acquisition par les vainqueurs. Ce statut est marqué par le dépôt au centre de l'assemblée des guerriers ou *agôn*. Dans le second cas, *xynéia* fait référence au statut de cette fraction du butin, remise au chef de guerre, afin qu'il la répartisse durant l'assemblée des guerriers. Les armes des guerriers défaits dans certaines conditions font l'objet d'une appropriation personnelle par ceux des guerriers détenteurs d'un capital symbolique (ceux des *gēnoi* très probablement dans le cadre d'un combat face à

face). De même, il faut noter que la répartition des prix fait intervenir la plus ou moins grande détention de capital symbolique : ainsi, en *Illiade*, XXIII, 809, Achille, après avoir déposé dans l'arène les prix d'un concours, déclare qu'il remettra une épée aux clous d'argent au vainqueur, tandis que les deux combattants se répartiront le reste des armes.

Il appert que dans l'*Illiade*, *xynéia* se dit de biens, dont le statut n'est pas défini, parce que l'acte de partage n'a pas encore introduit la séparation entre eux, est présent dans des contextes où l'indistinction entre les guerriers ou des concurrents est au premier plan par défaut de capital symbolique, pour cette raison même que ne sont distingués dans le cadre d'une assemblée de guerriers, d'un concours, que des gens porteurs de distinction, le prestige allant au prestige, et la séparation ou le partage des biens ne peut concerner que des gens déjà distingués socialement et tenus pour *Homoioi* ou « semblables » sous le rapport du capital symbolique (cf. *Illiade* I, 124 - 5). De même, c'est parce qu'il y a indistinction chez les Myrmidons, et chez les Troyens, que *xynos* peut être prédiqué au malheur, dont les Myrmidons (*Illiade*, XVI, 262) sont les agents. De même, la terre et l'Olympe étant les lieux privilégiés du divin, n'ont point fait l'objet d'un acte de partage et demeurent dans l'indistinction.

L'acte d'attribution ou de partage, s'il fait cesser l'indistinction des *xynéia*, ne leur donne pas pour autant un statut juridique déterminé, dans la mesure où leur circulation, sous forme de *ktémata*, assure la circulation du capital symbolique, mieux en est l'assise, de sorte qu'ils ne font jamais l'objet que d'un acte possessoire de la part des détenteurs de capital symbolique, individus ou *génoi*, toujours provisoire et éphémère. Il ne peut être question de restituer Hélène sans ses *ktémata*, puisque, faute de ces derniers, son capital de prestige en serait diminué (*Illiade*, III, 456-461). Inversement, les *ktémata*, rendus à l'indistinction, deviennent *xynéia*, dès lors qu'ils sont rassemblés dans le cadre de l'assemblée des guerriers et consommés en son sein (*Illiade*, XVIII, 298-304) : l'*agôn* en est la condition de possibilité et le définisseur générique.

L'*agôn* ou assemblée des guerriers renvoie à un contexte social qui n'est pas encore celui de la cité, quoique dans l'*Illiade* *agôra* lui soit déjà substituable. L'*agôn*, lieu du politique à l'état pur, quoique non thématized comme tel, appartient à un registre de pensée pré-politique et pré-juridique. Il est le lieu où entre en compétition le capital symbolique des différents chefs de *génoi*, ou chefs de guerre. Cette concurrence assure la circulation du capital symbolique et du capital social entre des pairs, reconnus comme tels par l'*agôn* : l'*agôn* en définit l'espace de circulation et de dépense. L'*agôn* porte à accumuler des richesses et des biens matériels, mais non à les capitaliser ; l'accumulation n'y a pas pour fin elle-même, ne trouve pas sa justification en elle-même, mais n'a d'autre valeur que de montrer et de démontrer le lieu du pouvoir, de faire reconnaître le pouvoir comme pouvoir. Il s'agit d'instaurer et de maintenir des relations durables de dépendance de personne à personne, et les moyens

qui y sont consacrés, interdisent l'accumulation pour l'accumulation, c'est-à-dire l'accumulation prise dans sa fonction économique. Elle s'épuise dans son souci d'ostentation, de telle sorte que la nécessité de dépenser et d'accumuler pour assurer la pérennité du pouvoir, contribue à sa fragilité : les moyens mangent la fin.

De même que l'accumulation des richesses ne se donne pas elle-même pour fin, le pouvoir ne trouve pas sa fin en lui-même : il se consume et se consomme dans la nécessité de démontrer qu'il est, en associant ceux dont la présence fonde sa reconnaissance. Dans l'*agôn*, le pouvoir a à se démontrer en même temps qu'à se faire oublier ; la circulation des richesses en est la condition. Il n'y a pas réciprocité entre partenaires, mais similarité. Ils se pensent sous la modalité de l'équité et non de l'égalité.

A la suite des migrations doriennes (XI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s. av. J.-C.), l'économie palatiale propre à la société Mycénienne, centrée autour du wanax/roi, s'est effondrée, en même temps que le système des valeurs religieuses, qu'elle incarnait. Le religieux se morcelle entre les différents *génoi*, en même temps qu'apparaît une institution particulière : l'*agôn* ou assemblée des guerriers.

Tout se passe comme si l'*agôn* se substituait au wanax mycénien comme seul détenteur et ordonnateur du champ politico-religieux, l'*agôn* surgirait donc sur fond d'émiettement du religieux entre les différents *génoi* pour préserver l'unité du groupe, exposé aux dangers de la scission. L'*agôn* restaure les conditions de possibilité de la division et de l'indivision, dans la communion et l'unité agonistique gérée par les différents chefs de *génoi*. L'*agôn* n'est pas une force de proposition, elle n'est jamais qu'une force d'acclamation et d'approbation : les chefs de *génoi* ou *aristoi* mettent en scène la circulation du pouvoir et de ses masques pour la fascination obligée de l'*agôn*. De fait, au sein de l'*agôn*, il y a crainte d'une parole multiple et ne s'autorisant que d'elle-même, telle celle de Thersite, « bavard inconsidéré », « aux paroles désordonnées », « ...contre le bon ordre » etc. Ce n'est pas l'accomplissement des rites d'autorisation (sceptrum), qui donnent l'autorité, mais encore faut-il disposer d'un capital social et symbolique suffisant pour être écouté par « les hommes du peuple » (*Laos*), « sans vaillance, et ne comptant ni à la guerre ni au conseil » (Illiade II, 201 - 202) (c'est-à-dire l'ensemble des combattants dépourvus de chars) et ne point être renvoyé à la folie, comme Thersite.

L'*agôn* a pour fonction de conjurer les forces centrifuges au sein du groupe social, consécutive à l'appropriation du religieux par les *génoi*. L'*agôn* institutionnalise la violence entre chefs de *génoi* (Achille versus Agamemnon) et la neutralise dans les joutes, les compétitions, sanctionnées par l'assemblée des guerriers. En outre, l'*agôn*, pour canaliser les luttes d'accession au pouvoir, est structurée selon un mode d'organisation spécifique : les classes d'âge, de telle sorte que des relations d'homme à homme viennent se superposer aux formes de solidarité fondées sur le sang, la parenté ou l'unité de résidence. Les classes d'âge leur font

écran et médiatisent la relation des guerriers à leur groupe d'origine.

Le groupe des guerriers se singularise par des comportements et des techniques d'éducation où prédominent des épreuves initiatiques, qui assurent leur qualification professionnelle, les distinguent des vivants par leur vocation à la mort.

C'est dans ce milieu de guerriers professionnels, dans le cadre de l'*agôn*, que s'ébauchent certaines conceptions de la pensée politique des grecs : idéal d'*isonomia* ou similitude, représentation d'un espace géométrique et symétrique (l'*agôn* comme lieu des joutes, du partage du butin et des délibérations entre pairs), distinction entre la sphère du privé et du collectif. En résumé, l'adjectif *xynos* et ses dérivés, par leurs liens étroits avec l'*agôn*, ne subsument en rien l'idée de communauté, mais renvoient à la sphère de l'indistinction du public, du collectif, du général, avant tout acte de partage autorisé par l'*agôn*. L'*agôn* s'ouvre sur l'institution la plus neuve de la société grecque : la *polis*.

Tyrtée, originaire d'Athènes et écrivant dans le dernier quart du VII<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, semble être le premier à avoir lié l'institution militaire/démos et l'institution politique/polis par la médiation du « bien commun » ou *xynon esthlon*. Ainsi in Fragment IX, XV et sqq., apud G. Pfohl (ed.), *die griechische Elegie*, 1972, 122, et B. Snell, *Tyrtaios und die Sprache des Epos*, 1969, 21/6 et 21 n.2, Tyrtée, vantant les vertus militaires des Spartiates les désigne comme « un bien commun pour cette polis et pour tout le demos ». Cette valeur ne peut être dite « commune » que parce qu'il existe une identité de la *polis* Sparte et du *demos*. En effet, à Sparte, l'Etat a calqué son organisation sur l'institution militaire : le soldat-citoyen en est l'élément. La réforme hoplitique a introduit un rapport de stricte similitude entre les soldats, dissolvant leur individualité personnelle, en les fondant dans un corps de guerriers professionnels, à savoir la phalange, les dotant de l'éthos adéquat qui les subordonne aux intérêts et aux fins de ce nouveau mode de structuration. Cette similitude entre soldats fonde l'unité de la *polis*. A Sparte, il y a coïncidence du plan politique et du plan militaire, parce que les soldats sont citoyens et inversement, et parce qu'ils se conçoivent comme des unités interchangeables à l'intérieur d'un système, dont la loi est la similitude : ils sont dénommés *oi homoioi* ou « les semblables » tant sur le plan militaire que politique. Sparte établit, pour la première fois, une équivalence entre la qualification guerrière et le droit de participer aux affaires politiques. Dans la *polis*, l'état de soldat coïncide avec celui de citoyen. Ceci a pour effet d'exclure et de la cité et de l'armée la masse des hilotes et des périèques, sans lesquels les soldats-citoyens ne pourraient vivre.

Il faut remarquer que *xynon* est prédiqué à *esthlon*, syntagme nominal déjà reconnu dans l'Illiade (XXIII, 809) pour qualifier le statut de prix mis au concours au sein de l'*agôn*. Cette réitération du syntagme chez Tyrtée confirme une fois de plus que l'état d'indivision est produit par l'institution militaire : l'*agôn* dans l'Illiade, la phalange et l'*apella* ou assemblée des *homoioi* à Sparte. L'état d'indivision perdure à Sparte

dans la mesure où la réforme hoplitique a mis fin aux exploits individuels et à leurs agents : les chefs de *génoi* et/ou *aristoi*, et dans la mesure où la vertu guerrière ne se dit plus de quelques-uns, mais de tous, c'est-à-dire de l'ensemble des petits propriétaires, paysans ou *klérouxoi*. De même que l'institution politique se modèle sur l'institution militaire, de même le système des valeurs civiques prend une forme militaire, de sorte que la *polis* tout comme l'armée est un bien indivis.

La réforme hoplitique a transformé la stature et la fonction du guerrier héroïque, dont le capital de prestige est lié au capital social et symbolique de son *génos*, qu'il se doit de mettre en jeu pour le reproduire et l'augmenter autant que faire se peut. Elle a fait apparaître un type de soldat professionnel, dont l'individualité n'est plus supportée par le système des valeurs familiales, mais est mise au service des intérêts du groupe militaire, la phalange, après dressage et domestication, de telle sorte que l'entraînement subi et l'inclusion dans le système de classes d'âge tendent à le doter d'un système de valeurs antagoniques au système des valeurs familiales. Cette destructuration du modèle familial dominant a pour conséquence l'apparition d'une sphère d'activité civique autonome, et de constituer comme privé la sphère des activités familiales. Ce ne sont plus les relations de parenté et les stratégies matrimoniales mises en œuvre, qui sont la matrice du politique, mais, avec l'apparition d'une institution militaire, la phalange, non homogène aux intérêts des *génoi*, la société est remodelée, la sphère des activités civiques quitte le registre des *génoi*, s'autonomise sous la forme de la *polis*, pour prendre en charge les intérêts particuliers de cette nouvelle institution militaire. En effet, à Sparte, l'institution militaire a rendu possible l'émergence de la *polis* comme institution politique, qui, non seulement dépasse les *génoi*, mais les redéfinit sur un autre plan que le leur. Les liens politiques unissant entre eux les citoyens-soldats sont d'une autre nature et ont un autre objet que les relations de parenté. L'institution militaire a primauté sur les familles, ne considère les familles que comme productrices de futurs soldats, fait prédominer ses intérêts spécifiques et particuliers sur ceux des familles et en constitue les produits comme des unités interchangeables au sein du groupe des *homoioi*. La prédominance de l'intérêt militaire sur les intérêts particuliers des familles, les illégitimes dans leurs rapports au politique, libère la sphère du politique des intérêts familiaux pour recentrer cette dernière au plan de la *polis*, comprise comme lieu d'expression des intérêts collectifs des *homoioi*. La guerre n'est plus de l'initiative et du ressort des chefs de famille, elle devient chose publique, du ressort exclusif de la *polis* : décider une guerre ou la mener est du ressort d'une entité politique, qui doit toujours prendre en compte les intérêts spécifiques du militaire. De fait, à Sparte, cité terrienne, composée de petits propriétaires paysans, il y a toujours eu confusion entre leurs intérêts propres et les intérêts militaires de la *polis*, de telle sorte que le champ politique ne s'est jamais pleinement autonomisé et n'a pu donner naissance à une pensée politique systématisée comme telle : l'histoire de Sparte

montre qu'il y a eu fossilisation des institutions dès le VI<sup>e</sup> s. av. J.-C.

Cette dernière s'explique par le fait que l'institution militaire spartiate n'est pas tant tournée vers l'extérieur que l'intérieur. Dès la seconde guerre de Messénie (c. 650 - 633 av. J.-C.), Sparte se transforma en un « camp retranché », pour juguler les révoltes fréquentes des hilotes, travailleurs de la terre asservis. L'enjeu était de taille : la liberté des hilotes aurait entraîné la fin de la production vivrière, dont dépendaient les *homoioi*, et aurait mis un terme à la domination des *homoioi*. L'institution militaire prit la forme d'une sorte de police tournée plus vers le contrôle de l'espace social spartiate, exclus de l'espace civique, que vers le contrôle de l'extérieur. La fossilisation des institutions s'explique aussi par la nature essentiellement terrienne des assises de l'Etat spartiate. Son absence d'orientation maritime et de participation aux grands courants commerciaux, à la différence d'Athènes, ne firent que renforcer le caractère policier de cette institution militaire.

En conclusion, *xynon*, qui désignait dans l'Illiade, les prix et le butin mis au centre de l'*agôn*, conserve sa connotation militaire à Sparte et l'étend à la sphère du politique, dans la mesure où le politique et le militaire participent de l'indistinction, qui était à la racine des biens indivis dans l'Illiade.

D'un point de vue étymologique, la racine *xyn-* est composée sur la préposition *syn*, et continue à être employée dans la langue présocratique.

Dans l'Athènes de la première moitié du V<sup>e</sup> s. av. J.-C., l'adjectif au neutre *koinon* se substitut à *xynon* pour désigner ce qui est commun ou ce qui appartient à plusieurs personnes chez les Dramaturges (Eschyle, Prométhée, 795 et 1091 ; Sophocle, Œdipe à Colonne, 1500 : Eschyle, Agamemnon ; chez Euripide, écrivant après 445, Andromaque, 376), l'adjectif substantivé au neutre pluriel est employé dans l'expression, déjà connue des Pythagoriciens, *koina ta tôn philôn* soit « tout est commun entre amis ». L'emploi de ce vocable, pour cette période, ne détermine que la sphère des valeurs éthiques.

Déjà dans l'Athène de la première moitié du V<sup>e</sup> s., l'adjectif substantivé au neutre, *to koinon*, fait référence à ce qui est public, à la sphère des activités publiques, par opposition au domaine privé ou *idios* : cet adjectif substantivé est employé exclusivement chez les historiens athéniens (Hérodote, I, 67, VI, 14 et Thucydide, guerre du Péloponèse, I, 90) pour désigner la confédération spartiate (*to koinon tôn Spartiétéôn* chez Thucydide), celle Béotie, etc. ou encore le trésor public/ressources communes (Hérodote, VII, 144 ; IX, 85 ; VI, 59 ; Thucydide, op. c., I, 80 : VI, 6, etc.), tandis que l'adjectif substantivé au pluriel neutre, *ta koina*, désigne à Athènes, chez Hérodote (IX, 156) et chez Aristophane (le Ploutos, 5, 59) les autorités publiques, les ressources communes/trésor public ou encore chez Hérodote (III, 82 à 84) l'intérêt général. Ce n'est qu'au IV<sup>e</sup> s. chez Eschine (Oratores Attici, 23, 27) et chez Démosthène (Oratores Attici, 15, 21) que *ta koina* désigne la vie politique et/ou les affaires publiques. Il appert de ces citations que, chez les historiens

athéniens dès la première moitié du V<sup>e</sup> s., le vocable *to koinon* est employé pour désigner différentes confédérations (Lacédémonienne, Béotienne, etc.), mais que son pluriel semble réservé à Athènes pour connoter des activités ressortissant au domaine public : autorités ou trésor public.

D'un point de vue étymologique, ce terme est généralement considéré comme apparenté à la préposition — bien attestée dans les langues indo-européennes du rameau occidental — qui signifie « avec », latin « cum », celtique « com », que l'on retrouve dans le latin « communis », soit « commun » (littéralement « qui a les mêmes charges »).

Il est permis de constater que les dialectes ioniens possèdent deux racines (*Xyn/Syn* et *Koin-*) à signifiés équivalents « avec » mais s'appliquant à des référentiels différents : *Xyn/Syn* et ses dérivés désignent un état où l'institution militaire est la matrice du politique dans le cadre de l'*agôn* homérique et dans le cadre de la phalange spartiate ; *koin-* et ses dérivés désignent à Athènes la sphère des activités publiques et politiques, pleinement autonomisée depuis la réforme clisthénienne (508-507 av. J.-C.). La substitution d'un lexème à l'autre est la marque d'une rupture épistémologique dans la représentation de l'organisation sociale par l'introduction d'une nette distinction entre la sphère des intérêts privés et la sphère des intérêts publics ou collectifs, par la détermination et la spécification du champ d'exercice des activités civiques.

Dans la formation de la *polis*, l'élément militaire joue un rôle prépondérant, puisque le mot même de *polis* désigne, à l'origine, la citadelle, par opposition à *asty* ou « ville basse », avant de prendre son sens ultérieur de cité-Etat se gouvernant elle-même, sans que l'opposition ville campagne ne fut pertinente, tout au moins dans le cas d'Athènes après la réforme clisthénienne. En outre, le vocable *polis* ne marquait pas la structure de gouvernement, il n'impliquait rien concernant la nature du régime politique. Son signifié ne recouvre en rien celui de « koinon », employé pour désigner des ligues d'Etats, tels l'amphictionnie de Delphes (VII<sup>e</sup> s.), les confédérations (*Koina*) de Thessalie et de Béotie (VI<sup>e</sup> s.), pas plus qu'il ne se laisse définir par une position géographique précise, quoique la *polis* occupât un territoire défini. Il s'agit d'un groupement humain se gouvernant lui-même.

L'émergence de la *polis*, d'une certaine façon, est liée à la prise de conscience et à la connaissance de l'existence d'une division entre les activités agricoles et techniques ou artisanales, de telle sorte que le type d'unité politique proposée aux hommes apparaisse fondée non seulement sur les besoins que les hommes peuvent définir, mais plus encore sur le besoin qu'ils ont les uns des autres, car, dans la *polis*, les hommes apparaissent dans un rapport de complémentarité. Ce type d'unité politique, qui trouve son fondement dans la complémentarité des relations qui lient les hommes entre eux, se distingue nettement et consciemment du type d'unité que proposait l'*oikos*, avec son idéal d'auto-subsistance, dans le cadre d'un système lignager. Il s'agit là de deux plans d'expé-

rience, qui dans une large mesure s'excluent. En effet, l'activité agricole implique un type de rapport et d'échange avec la nature et les dieux qui la régissent, hautement personnalisé, et ne favorise guère l'échange entre les hommes. Le paysan entretient avec la nature un rapport de fils à mère : il tire sa nourriture de la nature, comme enfant il la tirait de sa mère. En revanche, il ne tire rien des hommes, comme le font les commerçants et les artisans. Dans le cadre de l'*oikos*, les fruits de la terre sont destinés à être consommés sur place et n'ont pas à entrer dans un procès de circulation sous forme de valeurs économiques. L'activité agricole, pas plus qu'elle ne prédispose à l'échange de biens, ne favorise le commerce et la communication entre les hommes. L'activité agricole manifeste deux formes d'expérience des rapports de l'homme avec la terre et les divinités qui lui sont liées, les cultures arbustives prolongent l'économie de cueillette ; ces produits sont comme des dons de la nature, dispensés par des divinités, dont la fonction est d'assurer la croissance et la fructification des fruits, selon le rythme des saisons, toute opération par laquelle l'homme participe moins par son labeur et sa peine que par la participation à des fêtes et festins périodiques, qui le mettent en rapport avec les divinités tutélaires de l'ordre naturel. La culture céréalière, combinée à l'élevage, introduit la médiation de l'homme dans le rapport entre la terre et les dieux ; sa sueur et sa peine (*ponos*) sont la rançon de son commerce avec les dieux. Un ritualisme minutieux des activités assure abondance à ses récoltes, en même temps que le contact avec les puissances divines. L'agriculteur n'a pas tant le sentiment de travailler que d'occuper son temps selon des formes canoniques, accomplies en leur temps. Il participe par sa peine à la croissance du blé, il se soumet à la dure loi du rapport avec les dieux, il mène une forme de vie morale et de conduite religieuse, qui pénètre, toute sa vie par le strict accomplissement des tâches quotidiennes.

Ce plan de vie imprégné de morale et de religiosité, fait de vertus pratiques, ne prend son sens que dans son opposition au mode de vie du citadin, et plus particulièrement de l'artisan, caractérisé comme une vie de mollesse, de paresse et d'insouciance. En effet, l'activité artisanale contraint l'artisan à mener une existence casanière, assis dans l'ombre de l'atelier ou de la maison, toute la journée auprès du feu, mode de vie amolissant les corps et rendant les âmes plus lâches. Dans cette opposition, le paysan ostente les vertus viriles du soldat, l'artisan les vertus féminines, dans la mesure où le paysan a rapport à l'espace ouvert, tandis que l'artisan à l'espace fermé, clos sur lui-même, ce dernier étant un privilège féminin.

Grâce à l'exercice de sa *techné*, l'artisan semble souverain dans les limites où elle s'exerce. En revanche, le paysan, comme le soldat, ne peut s'éprouver comme souverain : le paysan, comme le soldat, fait constamment l'épreuve de sa dépendance à l'égard des forces divines, auxquelles il doit sacrifier, s'il veut voir assurer succès et réussite à son action. Ce culte aux divinités n'est pas extérieur à l'activité du

paysan ou du soldat. La culture de la terre n'est elle-même rien d'autre qu'un culte : la terre, étant une divinité, traite bien qui la traite bien.

A la différence de l'activité de l'artisan, activité instrumentale par excellence, l'agriculture est le support d'un système de représentations religieuses, qui interdit au paysan d'apercevoir le rapport entre les moyens et les fins, entre l'effort humain et son résultat, de telle sorte qu'il ne peut se percevoir que dans un rapport immédiat à la nature, et non médiatisé par des techniques comme chez l'artisan. Le paysan a le sentiment de participer à un ordre supérieur à l'homme, tout à la fois naturel et divin, dont il est imprégné, tandis que les activités de l'artisan le mettent en opposition, sous un certain rapport, à cet ordre : l'activité du paysan ou du guerrier relève de la praxis ou action, celle de l'artisan de la *poiësis*. La *techné* est spécifique de l'artisan, conçue comme production, c'est-à-dire comme une opération ressortissant à l'ordre du *poiëin*, de la fabrication technique, qui n'a pas sa fin en elle-même, mais différente d'elle-même, et s'opposant ainsi au *praxxein*, activité naturelle, dont la fin n'est pas de produire un objet extérieur, étranger à l'acte productif, mais de développer une activité pour elle-même, sans autre but que son exercice et son accomplissement. Dans l'action, c'est l'action réussie elle-même qui est fin. Des termes tels que *ponos*, « efforts », *ta érga*, « travaux des champs » relèvent du domaine de la praxis ; c'est ainsi qu'*ergon*, spécifiant l'activité sous sa forme la plus générale, est pour chaque chose ou chaque être le produit de sa vertu propre et s'oppose à la *poiëna*, comme *poiëin* s'oppose à *praxxein*, comme fabriquer à agir. Le verbe *poiëin*, outre l'activité de fabrication de l'artisan, désigne plus spécifiquement l'enfantement, les activités qui ont trait au commerce et à l'argent, tandis que le verbe *praxxein*, outre les travaux agricoles, la guerre à la fois sur terre et sur mer, le paiement de l'impôt, et, chez Platon, la gestion des affaires de la *polis* (Athènes). Cette analyse linguistique corrobore l'analyse anthropologique des conditions d'émergence de la *polis*.

De fait, l'activité des artisans ne se conçoit que dans le cadre urbain comme activité spécialisée, à la différence de l'activité agricole. C'est cette diversité d'activités en milieu urbain, qui rend possible et nécessaire la formation de la *polis*, comme lieu de l'équilibre du « corps social ».

Tandis que le monde rural connaît une diversité de divinités, les artisans, les marins et les commerçants ne connaissent que trois divinités associées : Athéna, Héphaïstos et Prométhée. Ce groupement des dieux, tel qu'il est attesté dans le culte, le mythe et les arts, symbolise à Athènes la fonction technique et une catégorie sociale, celle des marins et des artisans. L'une d'entre elles, Athéna, patronne de la cité, donnera lieu à un culte civique au foyer public ou *Hestia koiné*, et ce n'est qu'après la réforme de Solon (594/3 av. J.-C. ?) que les cultes chtoniens, propres au monde rural, Dionysos et Déméter/Cora sont introduits au rang des cultes civiques par Pisistrate, c'est-à-dire c. 560/1 - 528/7 av. J.-C. A la campagne, si l'activité agricole est pensée comme une et homogène, il existe une multiplicité de divinités. En revanche, en ville,

il y a diversité des fonctions techniques, mais une relative unité des fonctions religieuses.

L'opposition entre activités agricoles et activités artisanales n'est pas aussi absolue que l'exposé, pour des raisons de commodité, le laisserait sous-entendre. Le grec ne connaît pas la division technique et sociale du travail, ni même la catégorie de « travail » ou sens des économistes classiques, mais a rapport à une division des tâches, dont il rend compte par l'existence d'une diversité des besoins chez un même homme et d'une multiplicité des capacités techniques naturelles chez les hommes, de telle sorte qu'il n'y a jamais coïncidence entre besoins et capacités techniques naturelles chez un même homme. La division des tâches est conçue comme division naturelle, autrement dit comme une nécessité inscrite dans la nature de l'homme, qui accomplit d'autant mieux une tâche ou réalise d'autant mieux le souhait du client, qu'il ne se consacre qu'à elle. La division des tâches n'a pas d'autre but que la satisfaction des intérêts du client et la réalisation des capacités techniques naturelles individuelles, selon la définition platonicienne des tâches (*La République*, 301, b.-c.) : « Par Zeus, je n'en suis pas surpris, repris-je ; ta réponse me suggère en effet une réflexion, c'est que tout d'abord la nature n'a pas précisément donné à chacun de nous les mêmes dispositions, mais qu'elle a différencié les caractères et fait l'un pour une chose, l'autre pour une autre. ». L'activité artisanale, conçue comme exercice d'une capacité naturelle en vue de la satisfaction d'un besoin naturel, n'a d'autre statut que celui d'un service. Toutefois, ni l'œuvre fabriquée par la *poiësis* de l'artisan, ni les procédés de fabrication relevant de la *techné* de l'artisan, ne sont naturels. Dans le cadre délimité par la compétence de l'artisan et le besoin de l'utilisateur, l'activité artisanale ne s'oppose pas à la nature. Parce qu'obéissant à une finalité intelligente, son activité se naturalise et relève alors du domaine de la *physis*, c'est-à-dire d'une nature « naturée », tandis que l'activité du paysan est ordonnée au cosmos ou « nature naturante » : du point de vue du paysan, les processus naturels s'accomplissent au hasard et sans prévision ou calcul. La *physis* n'est jamais qu'un cosmos désacralisé et laïcisé, à la mesure de l'intelligence humaine, dont l'homme ne s'est pas suffisamment détaché pour avoir prise sur elle. En effet, la pensée grecque ne place pas au premier plan le procès de fabrication, mais l'œuvre, et n'a de considération que pour l'usage qui en est fait. L'artisan n'est pas juge de son produit, seul l'utilisateur ou le consommateur est tenu pour bon juge, puisque seul il connaît la fin en vue de laquelle l'artisan met en œuvre sa *techné* : la fin est extérieure à l'activité artisanale, qui apparaît comme soumission à un ordre étranger à la nature humaine. Le statut de l'artisan n'est pas tellement différent de celui de la femme ou encore de l'esclave, dans la mesure où il n'est qu'un simple médiateur entre la liberté du consommateur et le produit demandé. L'artisan et son art n'existent qu'en fonction du besoin du consommateur : il est totalement dépendant de l'utilisateur ; ce n'est pas le travail effectué qui le définit, mais le service demandé par l'utilisateur.

L'artisan est un moyen en vue d'une fin, qu'il vit comme contrainte et servitude, car sa production, comme les produits du sol, sont, dans le cadre d'une économie naturelle, conformes à l'ordre immuable des besoins, qui eux définissent la sphère de l'activité libre.

Quoique sous des modalités différentes, l'activité du paysan et de l'artisan se conforme à l'ordre naturel, dont ils ne peuvent envisager la transformation, le commerce n'est pas intégré à cet ordre naturel. C'est pourquoi la cité est perçue comme un lieu de consommation, en aucun cas de production.

Dans la mesure où l'activité artisanale n'a pas sa fin en elle-même, l'artisan ni ne fonde la vie civique, ni n'en instaure le fonctionnement. Ce n'est qu'après la réforme de Clisthène, qu'il y participera, sous certaines conditions : la vie civique relève de la *praxis*, qui définit également l'activité du paysan et du guerrier. En effet, l'activité de ces derniers ne produit rien d'extérieur à l'acte productif ; il s'agit d'une activité libre, conforme à la nature de l'homme, conçu comme être raisonnable parce que politique.

Si la *praxis* se dit d'une action autonome, comme non-ordonnée par des hommes, elle tire son efficace dans le plan humain de sa subordination au plan divin, à la différence de la *poiésis*, qui n'existe que par son *télos*, et ne peut que ruser avec les forces naturelles, s'efforcer de les apprivoiser, enfin mimer passivement les opérations naturelles (Hypocrate, *Traité du Régime*, I, 19). Pour la pensée antique, seule la *praxis* est active à la manière de la nature, qu'animent les puissances divines. Cette conception de l'agir au sein de l'*oïkos* et son extension à la *polis* n'est possible que parce que la société est soumise au principe d'indivision, d'indifférenciation morphologique, solidaire d'une absence d'opposition entre la ville et la campagne, elle-même coextensive à une division du travail peu élaborée. De fait, à Athènes au début du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C., la condition paysanne domine, dont les traits caractéristiques sont la subordination au monde naturel, qui encourage l'idolâtrie de la nature, la forte dépendance à l'égard des processus organiques et des événements naturels, la dispersion spatiale de la population rurale, rendant difficile les échanges économiques et symboliques, et par là la prise de conscience des intérêts collectifs, ensemble de caractéristiques qui font obstacle à la rationalisation, à la systématisation et à la moralisation des pratiques et croyances religieuses.

Cet ensemble de conditions rendent compte du mode d'intervention de Solon c. 593/3 av. J.-C. lors de la crise sociale et agraire, que connaît l'Attique. Nommé Archonte, il se comporte en *thesmotète*, et non en *nomotète* ; il fait œuvre de législateur, inspiré par le divin, non de législateur, s'appuyant sur un code, qui serait le produit de nouveaux rapports de force au sein de la société. Il vise à restituer aux dépendants leur capital symbolique par la restauration de leur capital social, que leur avait fait perdre leur statut d'hectémores ou métayer au sixième. Cette déchéance sociale des hectémores introduirait entre les membres des différents *gènoi* un rapport de subordination, qui mettait fin à

l'équité ou au sentiment d'équité dans les rapports entre les membres des *génoi*, de telle sorte que les hectèmores, en perdant leur capital social, perdaient leur dignité et leur sentiment d'appartenance à un *génos*. Cette déchéance sociale, en modifiant le statut symbolique de certains membres des *genoi*, transformait le rapport au sacré, qu'entretenaient les différents *génoi*, par rupture des liens de solidarité, qui assuraient leur subordination au divin. Solon restaure le sentiment d'équivalence en dignité entre les membres des différents *génoi*, rend possible les stratégies matrimoniales et, par conséquent, la reproduction simple de la société paysanne de l'Attique ; l'homogénéité du corps social paysan, fondée sur sa subordination au plan divin se trouve restaurée au nom de la *diké* ou équité. Sa poésie gnomique témoigne de l'importance de la *diké* dans des sociétés paysannes où l'économique ne peut apparaître comme tel : « Je me suis tenu debout, couvrant de mon solide bouclier les deux partis tour à tour et je n'ai permis ni à l'un ni à l'autre de vaincre injustement » (Fragment 7) ; « J'ai rédigé des lois égales pour le pauvre et pour le riche, fixant à l'égard de chacun une justice droite. Si un autre que moi avait pris l'aiguillon, un homme pervers et avide, il n'aurait pas pu retenir le *démos*. Et si j'avais voulu faire alors ce que souhaitaient les ennemis du *démos*, la *polis* serait devenue veuve de bien des hommes. C'est pourquoi déployant toute ma vigueur, je me suis tourné de tous côtés, comme un loup assailli par une meute de chiens » (Fragment 36). Solon apparaît comme un quasi-prophète à un moment où la société de l'Attique échappe à la reproduction simple et connaît la différenciation dans des conditions paysannes, tandis que ces sociétés ne maîtrisent leur avenir que par la ritualisation (rites agraires et rites de passage) et s'interdisent l'accès à l'histoire, c'est-à-dire à la prise de conscience de la division, par la fuite devant la rupture du temps cyclique, qu'en substituant aux mécanismes sociaux de ritualisation de la crise un personnage charismatique, chargé de restaurer la communication entre le plan divin et le plan humain, c'est-à-dire l'ordre cosmique.

Solon, ayant en vue l'équité, restaure l'équivalence en dignité des différents *génoi*, rend possible la réforme hoplitique sans prendre en compte les « inégalités sociales » dans la mesure où sa réforme ne vise que la restauration du système lignager, lieu d'exercice du pouvoir à l'état pur et de sa dissimulation par dissimulation.

Contrairement à la vision que nous en ont donnée Aristote et Plutarque, qui en font le père de la « démocratie » athénienne, Solon n'a promu ni réforme économique, ni réforme politique. Il a restitué aux membres des *génoi* leur identité symbolique, pensant le monde renversé avec les schèmes d'un monde à renverser et interdisant que la crise ne trouve un langage adéquat, condition de son plein accomplissement. Solon, conservateur révolutionnaire, restaure les conditions de possibilité de la *praxis*.

Solon se meut dans un espace religieux, qui l'autorise à manipuler la qualification symbolique des membres des lignages. Solon intervient dans une période d'effervescence religieuse, où la crise sociale et

agraire se donne à lire dans le langage de la religion, parce que le système des valeurs paysannes est radicalement mis en question par la rupture des solidarités lignagères et l'apparition du statut d'hectèmore et parce que, corrélativement, le rapport au plan divin apparaît distendu et hétérogène. Selon obtient l'accord des protagonistes de la crise, parce que les catégories de la pensée religieuse interdisent de penser la nature des contradictions sociales et de s'affronter sur ce plan, en ne permettant de penser la crise et les luttes, qui s'y accomplissent, qu'à l'aide des catégories religieuses.

En revanche, Clisthène, c. 508/7 av. J.-C., intervient à un moment où l'opposition ville/campagne, corrélatrice d'une diversification des formes de la division du travail, marque l'ancien système des valeurs paysannes et de représentation du monde, en opposant citadinité à paysannité et fait apparaître comme multiples les statuts sociaux, lignagers, territoriaux et religieux. Athènes s'est urbanisée au cours du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. : les groupements lignagers ruraux se sont dispersés, certains se reconstituant en ville pour monopoliser les magistratures, tandis qu'une population aux activités maritimes se concentrait à Phalère et que des artisans investissaient le quartier du « Céramique ». L'unité de la *polis*, en tant qu'organisme de gestion de la souveraineté, se trouve remise en question par l'absence d'homogénéité du tissu social. L'Attique est divisée en trois régions, aux intérêts sociaux, économiques, et peut-être religieux divergents : les *pédiakoi* (ou gens de la plaine), grands propriétaires fonciers habitant la ville, défendent leurs privilèges d'Eupatrides, c'est-à-dire l'accès aux magistratures et s'efforcent de faire prévaloir leurs intérêts de propriétaires fonciers ; les *Paraliens* (ou gens de la côte) forment une nouvelle couche sociale liée aux activités maritimes (commerce, etc.) ; enfin, les *diacriens* (ou gens de la montagne, de l'arrière-pays, des cantons ruraux les plus éloignés de la cité) groupent une population de petits paysans(?), de charbonniers, de bûcherons, de bergers, de thètes, dont beaucoup ne sont pas liés à l'organisation lignagère, ni intégrés à la cité.

Clisthène prend en compte la dissolution des structures lignagères, la rémanence de l'idéologie lignagère et l'existence du fait urbain, ensemble de phénomènes qui remettaient profondément en question l'institution militaire en ses fondements, la définition du paysan-soldat et de la citoyenneté, qui lui est corrélatrice.

Clisthène remanie l'espace civique, afin de donner une assise stable à l'institution militaire, par la constitution d'un espace proprement politique. Il constate la disparition des quatre tribus ioniennes, ordonnant l'espace civique selon le principe lignager et lui substitue une répartition du tissu social selon un principe de division territorial. Il crée un système de dix tribus, dont chacune regroupe trois trittyes, entre lesquelles sont répartis les dèmes de l'Attique. Chaque tribu comporte une trittye de l'*asty*, une trittye de la région côtière ou Paralie et une trittye de l'intérieur ou Mésogée, de sorte que chaque tribu assure le mélange des populations des terroirs et des activités économiques, sans que ni

celles-ci, ni les solidarités lignagères n'interviennent dans la constitution de la tribu. Ainsi se trouve promu un plan proprement politique distinct des appartenances lignagères et ne tirant pas son fondement de la diversité des activités économiques. C'est cette négation de l'ancien mode d'affiliation selon la parenté et de l'émergence d'une structuration selon les activités économiques, qui autonomise le politique et institue la *polis* comme espace civique homogène. La méconnaissance délibérée des anciennes comme des nouvelles formes de division permet de concevoir le tissu social comme unifié, fusionné et de se le représenter sous le mode de l'homogène ou de l'unité. Ce remaniement de l'espace civique selon un principe de similitude territorial, l'émergence du politique comme espace de fusion, a pour résultat l'apparition d'un espace normé et symbolique de cette nouvelle unité du tissu social. La cité devient le centre de l'Attique, l'*agora*, substitut de l'*agôn* homérique, devient le lieu géométrique de l'exercice du pouvoir civique et religieux. L'*agora* devient le siège du Bouleutérion où se rassemblent les cinq-cents, représentant les tribus, à raison de cinquante par tribu et qui exercent à tour de rôle la présidence de l'*ecclésia* ou assemblée. Le Bouleutérion devient *Hestia koiné* ou foyer public, dépossédant les lignages de leurs prérogatives et privilèges religieux, devenant le dénominateur commun de chaque *oikos*, introduisant un rapport de similitude entre chaque *oikos* par sa mise en rapport avec l'*Hestia koiné*. L'ultime conséquence de la spatialisation du tissu social est l'opposition entre le public et le privé, point modal de l'espace civique, structure informant tous les points de l'espace politique. L'unité de la *polis*, mise en scène et se donnant en représentation au centre de la cité, ne constitue pas la cité en une « communauté », car l'unité reste spéculaire et n'est que l'effet de la méconnaissance des différences, bien réelles, sous le rapport du capital symbolique, social et économique détenu par les citoyens et ceux auxquels la citoyenneté est déniée, d'autant plus que cette unité est confortée par la consécration religieuse du politique : chaque magistrature est à la fois religieuse et politique, parce que le religieux et le politique sont devenus publics et tissent leur efficacité symbolique de leur relation au centre.

L'émergence du politique détermine une bi-partition du temps, un temps public et un temps privé : le calendrier prytanique est fonction des dix tribus territoriales qui doivent se succéder à la Boulé des cinq-cents ; le calendrier dit religieux, rythmé par des fêtes, découpe l'année en douze mois lunaires et concerne les citoyens comme les non-citoyens.

La constitution d'un espace politique autonome à Athènes différencie Sparte d'Athènes, en ce sens qu'à Sparte, espace militaire et espace civique coïncident et qu'ils ont pour base un rapport à la terre, travaillée par les hilotes. L'espace politique, à Sparte, est restreint à l'espace civique, dans la mesure où des pratiques d'exclusion et de ségrégation sont la condition de possibilité des *homoioi*. La production et la reproduction de l'altérité est au fondement de leur similitude. L'identité spar-

tiate, tant militaire que civique, ne tire sa valeur que de l'identité civique niée aux Hilotes et aux Périèques, de telle sorte que le principe d'individualisation et d'indifférenciation morphologiques, propres aux sociétés paysannes antiques, ne prend tout son éclat qu'au sein de l'espace civique et ne perdure que par la reconnaissance de la division dans un espace social soumis à l'arbitraire et à la violence. L'espace civique nie la division et la rejette à l'extérieur, lors même que les soldats-citoyens n'entretiennent plus avec la terre qu'un rapport symbolique et enchanté, le désenchantement étant réservé aux exclus. Les formes les plus euphémisées de la coercition sont réservées à l'espace civique, tandis que la violence à l'état nu est déployée à l'extérieur. En revanche, à Athènes, l'autonomisation de la sphère des activités politiques a introduit un décalage et une coïncidence imparfaite entre espace civique et espace militaire, dans la mesure où le politique permet de penser sous le mode de l'unité des espaces civiques et militaires, qui ont perdu leur homogénéité constitutive : la réforme de Clisthène n'a pas d'autre fonction que de prendre la mesure d'espaces qualitativement différents et d'admettre le manque d'homogénéité, qui est leur, du fait de l'opposition ville/campagne, corrélative d'une différenciation morphologique, liée à la diversité des activités citadines (artisanat, commerce et navigation) ; le politique pense l'unité ou l'homogénéité sous le mode fantasmatique, qui institue l'effet de reconnaissance — méconnaissance de la diversité, au plan tant civique que militaire. Le profil du politique à Athènes tire sa spécificité de la dénégation de l'économique, de l'intérêt économique ou *chrématistique* et de la dévalorisation des *techné*, de manière à constituer un îlot de sacré s'opposant à la montée du désenchantement, lié à la prise de conscience des formes profanes et quotidiennes des activités de production. Le politique devient, à Athènes, le lieu de la pure consommation d'argent, bien sûr, mais aussi de temps, un asile de la gratuité et du désintéressement, qui forme un rempart aux valeurs toutes négatives de la *chrématistique* et des *techné*, par contradistinction aux activités paysannes dominantes. C'est le lieu de réfection de l'unité perdue. Le politique propose une anthropologie imaginaire obtenue par le refoulement de toutes les négations qu'opère l'« économique », tant il est vrai qu'il n'y a de science plus morale et moralisatrice que l'économie.

L'espace, où se déploie le politique, embrasse citoyens comme non-citoyens, — il s'agit d'un espace d'inclusion et non d'exclusion comme à Sparte —, quoique son exercice soit le privilège des citoyens de plein-droit comme des citoyens mineurs. Les activités des citoyens mineurs, ressortissant à la *poiésis*, ne donnent pas accès à la *praxis* : ils pourront siéger sous Périclès à l'Héliée ou tribunal populaire, grâce à l'institution de la *misthophorie* ou rémunération des fonctions publiques subalternes. L'espace civique a une extension inférieure à celle de l'espace politique. Sous le rapport de l'extension, l'espace militaire définit les citoyens de plein droit, de telle sorte que sous Clisthène, ce n'est pas le citoyen qui fait le militaire, mais l'aptitude à servir qui

fait le citoyen de plein droit. En effet, les hoplites athéniens forment l'ossature de l'armée civique et en sont la quintessence. La matrice de l'espace civique demeure l'institution militaire sous la forme de l'hoplite ou soldat-paysan, en ce sens que le système des valeurs paysannes, fondées sur l'auto-suffisance de l'*oikos*, est à la racine de l'organisation hoplitique et de son mode de combat. La reconnaissance de la diversité des activités au plan de la *polis* ne donne pas lieu à une pleine et entière reconnaissance au plan de l'institution militaire. Il est permis de penser que la diversité des activités, liées à la mer et à la cité, si elles avaient obtenu le droit de figurer au sein de l'espace civique, n'avaient pas encore un poids suffisant pour déterminer une modification de l'organisation et de l'idéologie militaire, lors même que la réforme de Clisthène visait à assurer le mélange des citoyens dans la *polis* et à réorganiser l'armée dans le cadre des dix tribus. Malgré la *polis* des dix tribus (phylai), l'armée et l'idéologie de l'institution militaire sont celles du soldat-paysan-citoyen : la République des hoplites est une république de paysans.

Toutefois la prégnance du système des valeurs citadines est telle qu'à la différence de Sparte, Athènes ne connaît pas la professionnalisation de l'hoplite (Thucydide, Guerre du Péloponèse, II, 39).

Dix ans après la réforme clisthénienne, lors de la bataille de Marathon (490 av. J.-C., si Athènes semble fidèle au schéma hoplitique, elle ne mobilise que 9 000 hoplites, représentant probablement la totalité des effectifs mobilisables dans le cadre de l'institution hoplitique, sur une population de 25 à 30 000 citoyens (voir J. Labarre, *La Loi navale de Thémistocle*, Paris, 1957, 162-172). Le potentiel civique est incomplètement utilisé à Marathon. Il ne le sera majoritairement que dans la flotte, lors de la bataille d'Artémision (481 av. J.-C.) où Athènes mobilise environ 34 000 citoyens, dont 1 734 hoplites seulement, et lors de la bataille de Salamine (480 av. J.-C.) où Athènes mobilise un nombre identique de citoyens (voir J. Labarre, op. c., 182-188).

Si jamais existât, à Athènes, une république des hoplites ou république de paysans en armes, Marathon semble en avoir réalisé l'« Idéal Typ » et n'en être que l'unique exemple. S'il y a prévalence de ce modèle dans l'idéologie de l'institution militaire, les faits manifestent le surgissement d'une réalité militaire différente, reposant sur la marine et le recours au *technai*, quand bien même l'idéologie du soldat-paysan perdure durant une grande partie du V<sup>e</sup> s. ap. J.-C. et conditionne toute l'institution militaire jusqu'au début de la guerre du Péloponèse (431 av. J.-C.). Artémision et Salamine marquent un tournant dans l'évolution du phénomène militaire, mais la mutation de l'institution militaire ne se produit qu'avec la guerre du Péloponèse : Périclès compte l'emporter sur les Péloponésiens, parce que « tout ce qui touche au monde de la flotte est affaire de métier » (Thucydide, I, 142) et « nous avons plus acquis dans le domaine terrestre, à partir de notre expérience maritime, que nos adversaires dans le domaine maritime, à partir de leur expérience terrestre » (Thucydide, *ibid.*).

Jusque tard dans le IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., le service militaire n'est pas égal pour tous. Une inscription du début de la guerre du Péloponèse (I.G., I<sup>2</sup>, 79 et J. Töpfer, *Das Attische Gemeindebuch*, Hermès, 1961, pp. 5,6) confirme l'existence de registres de dèmes, ou *Lèxiarchikon grammateion* qui, à l'époque d'Aristote, prennent le nom de *koinon grammateion*. Ces registres, véritables listes de conscription, servent de base aux démarques pour mobiliser les hoplites, tandis que les autres armes, en particulier les archers — citoyens comme étrangers — n'y figurent point et puis sont mobilisés directement par les toxarques ou chefs de corps. L'existence de ce registre est un témoignage remarquable du mode d'accès à la vie civique comme à la vie militaire : tout se passe comme s'il existait des degrés de citoyenneté différents. En effet, la citoyenneté de plein droit n'est reconnue qu'aux jeunes gens inscrits sur les listes des demotes. Selon Töpfer, op. et loc. c., ce registre n'est accessible qu'à ceux qui commandent (archoûsi) un *Lèxis*, c'est-à-dire un bien patrimonial, un *Klèros* (il faut remarquer que les racines verbales de ces deux termes ont pour sens « tirer au sort », « allouer »). Les Thètes demeurent exclus de ce registre ou *koinon grammateion*, comme du corps des hoplites, même au IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., parce que l'idéologie hoplitique, jusque et y compris au IV<sup>e</sup> s., est la matrice, qui structure l'institution militaire, infanterie comme marine, et la représentation qu'elle donne d'elle-même et se donne d'elle-même. En revanche, les thètes sont inclus dès Salamine dans la flotte, comme rameurs. L'Etat athénien les rémunère, tout comme les non-citoyens qui s'engagent comme rameurs, etc. : ce système est décrit par Aristophane, à la fin du V<sup>e</sup> s. av. J.-C. dans les *guèpes*.

La raison essentielle tient au fait que la *polis* athénienne est restée une cité de consommateurs et n'a pu se reproduire comme telle qu'en devenant une cité de prédateurs. Le groupement pan-hellénique, créé durant les guerres médiques contre les Perses (c. 480 av. J.-C.), et la part prise par Athènes dans cette lutte, modifient les rapports entre cités de la Grèce et conduisent Athènes à assurer son hégémonie sur les *poleis* et les îles de l'Egée dans le cadre de la Ligue de Delos (c. 478 av. J.-C.) : Athènes préféra prélever un impôt, qui devint très vite un tribut, plutôt que de demander des contingents de soldats, utilisa cet argent pour mieux assurer son hégémonie et réunir une armée, financée par les alliés, pour mieux les écraser en cas de révolte. Athènes n'était plus dans Athènes, son économie, excentrée, extravertie et périphérique, avait transformé la *polis* athénienne en « empire », sans qu'il y eut empire au sens juridique, politique et administratif du terme. Athènes n'était ni une *polis*, ni une confédération de *poleis*, mais une puissance impériale, dont l'assise athénienne n'était que nominale : ni l'argent, ni les troupes n'étaient essentiellement athéniens, à un point tel que soixante pour cent (60 %) du revenu public d'Athènes étaient fournis par son « empire » au début de la Guerre du Péloponèse (Finley, M.I., *L'économie antique*, Paris, 1975, p. 169, citant Thucydide, op. c., I, 13, 3).

L'autonomisation de la sphère des activités politiques permet la

reproduction et l'extension d'une économie de consommation sous la forme d'une économie de prédation, de sorte que l'intérieur n'existe que par son extérieur et que l'extérieur et ses problèmes se transportent à l'intérieur. C'est pourquoi, tandis que domine l'idéologie du soldat-paysan au V<sup>e</sup> s. av. J.-C., et que la marine est devenue une réalité militaire antagonique ou modèle de l'hoplite, c'est-à-dire un facteur de déséquilibre et de déstructuration des bases de la *polis*, conçue sur le modèle de l'organisation hoplitique, espace civique et espace militaire coïncident, au point de transformer la cité en une cité armée : la fonction guerrière n'est plus le privilège des hoplites, mieux elle s'est étendue à l'ensemble de la cité, qu'elle soit sur terre et qu'elle soit sur mer. Le politique, comme médiation de l'économique, qui ne peut s'avouer comme tel, dicte ses conditions à l'espace civique et à l'espace militaire. L'Etat athénien, comme mode de gestion de la souveraineté politique, a une existence propre et des intérêts spécifiques, particulièrement manifestes dans la conjoncture historique postérieure aux guerres médiques : cette existence et ces intérêts étatiques surgissent à la conscience civique dans le temps même où l'extérieur et ses problèmes se manifestent au sein de l'espace civique. La définition de la *polis* comme auto-suffisante perd son sens pour le citoyen, dans la mesure où l'Etat lui impose bon gré, mal gré, un rapport avec l'extérieur et introduit une rupture entre le citoyen et les fondements de son identité à l'*oikos* : l'Etat en ses pratiques subvertit l'identité du citoyen, qu'il dépousse d'une partie de sa capacité civique, en lui imposant de coexister avec un extérieur, qui contribue à différencier espace civique et espace politique. L'autonomie du citoyen, fondée sur et garantie par son appartenance à *oikos*, vis-à-vis de la *polis* ou de l'Etat est battue en brèche par l'apparition d'une sphère d'intérêts étatiques, venant se substituer à ceux de l'espace civique. Les décisions du citoyen ne sont plus autonomes et libres, puisque, désormais, les intérêts de l'Etat priment les siens et déterminent les conditions de son jugement civique. L'état-polis ne peut opérer ainsi que parce qu'il existe une crise à l'intérieur de la *polis*, que la division est passée au premier plan et que la réforme de Clisthène s'est attaquée aux effets et non aux causes de la division, la marquant et la transfigurant métaphoriquement dans l'espace politique. Clisthène a contribué le premier à orienter la *polis* vers l'extérieur, futur vecteur de la désintégration de la *polis* athénienne. Thémistocle, par sa loi navale (c. 483 av. J.-C.), reconnaît comme telle la division, dont les effets se traduisent dans l'institution militaire, et lui donne une solution, où l'essentiel de la capacité civique trouve à s'employer militairement dans la flotte. Cette orientation maritime d'Athènes et l'investissement des profits, tirés des mines du Laurion, dans la marine, permettent le plein emploi de la capacité civique par la rémunération de ceux des citoyens, non liés à un *kleros*, et, donc, dépourvus de l'équipement hoplitique. L'institution de la *misthophoria* par Périclès, la politique des grands travaux publics rémunérés, menée par Périclès et ses successeurs, les distributions gratuites de blé aux

citoyens, permises par les prélèvements opérés par Athènes sur l'extérieur, la création de *clérouquies* et d'une administration athéniennes, dans les cités et îles qui, participant à la Ligue de Delos, s'étaient révoltées contre l'hégémonie d'Athènes, autrement dit le « socialisme d'Etat », selon la formule de G. Glotz, mis en œuvre par Athènes, contribua à combler la béance ouverte dans l'identité civique, arrima les intérêts des citoyens les plus démunis à la sphère des intérêts de l'Etat, particulièrement à sa politique extérieure, sans que pour autant cette suture ne restaure l'unité de l'espace civique. Seul l'Etat maintient l'unité fantasmatique entre deux catégories de citoyens, aux intérêts non nécessairement convergents, en transformant les citoyens les plus démunis et les étrangers, lors de circonstances exceptionnelles, en simulacres d'hoplites (cf. Thucydide, op. c. II, 13 - VI, 43). L'Etat, par un artifice, leur donne à jouissance l'autonomie, nostalgie de l'auto-suffisance de l'*oikos*.

Le développement de la puissance athénienne a pour conséquence l'accroissement et l'extension de la sphère des activités publiques, la fonctionnarisation des citoyens urbains démunis de ressources, la quasmilitarisation de ses derniers, au moins huit mois par an, lorsque l'hégémonie d'Athènes était remise en question, la détermination par l'Etat de la sphère d'autonomie civique d'une large fraction des citoyens, la transformation du citoyen stipendié par l'Etat en un quasi-mercenaire. L'hégémonie athénienne porte en elle la dissolution de l'espace civique autonome comme porteur de la *polis*, se gouvernant de manière autonome, et du politique, conçu sur le monde de l'auto-suffisance.

La guerre du Péloponèse (431-404 av. J.-C.) marque un tournant dans l'évolution de la *polis*, et met à nu les contradictions qui la travaillaient, contradictions transfigurées par le politique. Il s'agit d'une guerre civile, qui met aux prises deux coalitions, l'une à assise terrestre, celle des Lacédémoniens, l'autre à vocation maritime, la Ligue de Delos, sous l'hégémonie d'Athènes. Les caractères de la guerre sont radicalement modifiés : il ne s'agit plus d'une rencontre réglée sur un champ de bataille déterminé, une plaine, ayant lieu entre le printemps et l'automne, il ne s'agit plus d'une guerre entre cités, mobilisant des soldats-citoyens-paysans, mais d'une guerre entre coalitions, où la fin justifie les moyens, autrement dit d'une guerre totale, atroce (réduction en esclavage de grecs par d'autres grecs, etc.), aux enjeux tant matériels qu'idéologiques (Athènes s'efforce de faire prévaloir son régime politique, afin de renforcer son hégémonie, Sparte agissant de même), d'une guerre implacable attisant et nourrissant les luttes intestines à l'intérieur même des cités, la dimension politique traverse les cités, favorisant la trahison. La guerre est longue et implique des forces essentiellement terrestres. En bref, Athènes n'est pas préparée à une guerre de ce genre. L'opposition ville-campagne s'étant intensifiée sous Périclès, l'essentiel de son potentiel militaire est mobilisé dans la marine. L'unité citoyen-soldat est en grande partie fictive à Athènes, à cette époque, dans la mesure où la majeure partie des citoyens urbains est liée aux intérêts de l'Etat.

Cette unité ne semble persister à la campagne que dans la mesure où les relations entre les paysans sont fondées sur le sentiment de l'équivalence en dignité et ne sont pas médiatisées par l'argent. Quand bien même l'idéal de l'hoplite et du soldat-paysan continue d'informer l'organisation de l'institution militaire et la représentation qu'elle donne d'elle-même, le paysan voit son rôle et son importance diminués dans la *polis*, puisque 60 % du budget athénien proviennent, au début de la guerre du Péloponèse, des tributs prélevés sur les cités sous hégémonie athénienne. En outre, les paysans de l'Attique ne participent guère aux séances de l'*Ecclésia*, dans la mesure où le rapport à la terre est solidaire d'un éthos qui privilégie soin, peine et occupation de tous les instants (voir Aristote, Politique, VI, 4, 1381 b 10 et sqq. ; IV, 6, 1292 b 22 - 1293 a 11 ; Euripide, Suppliants, 420 et sqq. ; Orestie 918 ; Aristophane, Assemblée des Oiseaux, III et Assemblée des femmes, 268 et sqq.), par opposition des valeurs citadines, régies par la *poiésis* et la chrématistique et surdéterminées par l'intervention étatique.

L'épreuve de force éclate, parce que la sphère des intérêts étatiques athéniens, son hégémonie, sont remises en cause par la volonté d'indépendance et la défense des intérêts commerciaux de quelques grandes cités, telles Mégare et Corinthe, qui, n'acceptant pas l'asphyxie économique, trouvent soutien et allié dans la Ligue lacédémonienne. Les incursions des Péloponésiens en Attique ruinent l'agriculture et déterminent l'exode massif des paysans à Athènes, sous la protection des longs murs, l'abandon des cultures et des propriétés rurales, la formation en ville d'un groupe de paysans dépayonnés, qui trouvent refuge dans un traditionalisme du désespoir (Aristophane, Les cavaliers, Les Acharniens, 425 av. J.-C., Les Guêpes, Les Nuées, 423 av. J.-C., Ploutos, v. 380 av. J.-C.) : la ville y apparaît comme le lieu de dé-moralisation d'une paysannerie aspirant à la paix, désespérée de ne pouvoir actualiser dans la vie quotidienne un modèle d'humanité fondé sur le respect de soi et d'autrui, le souci de la dignité, de l'autosuffisance, et dont la naïveté dénonce la ville comme lieu de la violence, de l'amoralisme et du calcul. Désormais, les paysans déracinés connaissent la condition d'assistés et l'instabilité urbaine. De retour, sur leurs terres dévastées, ils se réadaptent mal à la condition paysanne, d'autant plus que leur séjour en ville leur a fait entrevoir la réalité de la politique étatique : les intérêts des citoyens ne déterminent plus les intérêts de la *polis*, en revanche, c'est la sphère des intérêts étatiques qui fait exister le citoyen urbain. Le paysan y a découvert la mort de l'espace civique autonome et auto-suffisant. Les citoyens urbains sont l'enjeu de menées politiciennes, les paysans cessent de s'intéresser aux affaires publiques. Le coût de la guerre s'élève, car les campagnes durent, sont lointaines, mobilisent une grande partie de la population (jusqu'à 20 % pour Athènes) : le tribut augmente, les « alliés » tendent de plus en plus à faire défection, le mode de vie urbain se transforme, les cultes poliades sont interrompus, le coût de la vie augmente, il faut distribuer du blé et augmenter les *misthoi* de deux à trois oboles en 425 av. J.-C.. Le civisme décline.

Dans la seconde phase de la guerre du Péloponèse, à partir de 415 av. J.-C., et plus encore au IV<sup>e</sup> s., l'armée se professionnalise, se diversifie : l'expédition de Sicile, en 415 av. J.-C., voit, pour la première fois, l'incorporation dans l'armée de Thètes comme hoplites, désignés — il est vrai — sous l'expression « épibates thètes », dont l'Etat fournit l'équipement, (Thucydide, VI, 43) ; déjà, lors de la campagne de Délion, en 424 av. J.-C., l'armée comporte des métèques et des étrangers résidents (Thucydide, IV, 90-94). La guerre, n'étant plus déterminée par l'espace civique, perd sa fonction politique et cesse d'être l'affaire de tous les citoyens : l'expédition de Sicile (415-413 av. J.-C.) fait appel à des mercenaires et, pour la première fois, à des mercenaires hoplites, à savoir 700 peltastes rhodiens, 80 archers crétois sur 480, 250 hoplites mercenaires, des troupes légères mégariennes (Thucydide, VI, 43) ; les renforts envoyés comptent encore un plus grand nombre de mercenaires. L'expédition de Sicile se termine par un désastre : près de 12 000 citoyens athéniens disparaurent. La guerre du Péloponèse prend fin avec la victoire lécédémonienne d'Aegos-Potamos (405 av. J.-C.) et l'arrivée de Lysandre au Pirée, (en 404 av. J.-C.). Athènes doit livrer ses vaisseaux, abattre ses fortifications et renoncer à son « empire ».

L'apparition du mercenariat, qui devient la règle au IV<sup>e</sup> s., manifeste la dépréciation de la fonction militaire, ainsi que le divorce entre le citoyen et le soldat, en ce sens qu'il y a crise de l'identité citoyenne et que les citoyens font la guerre par personne interposée. Le recours au mercenariat est lié à l'autonomisation de la sphère des intérêts étatiques, à la dissolution de l'espace civique comme engendrant la *polis*. L'élaboration de la politique échappe aux citoyens. Au IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., la citoyenneté est comme engendrée et reproduite par l'Etat : l'Etat n'est plus fonction de la citoyenneté, mais la citoyenneté est devenue fonction de l'Etat qui, par ses mesures d'assistance, a transformé les citoyens en dépendants (vers 431, les citoyens assistés forment 40 à 45 % de la masse des citoyens, vers 355, ils dépassent 50 %, et vers 310, ils forment 57 %. Glotz, La Cité Grecque, Paris, 1968, p. 321). De même que l'Etat engendre des citoyens professionnels, de même il professionnalise la fonction militaire sous la forme du mercenariat et développe une idéologie guerrière, qui attribue la tâche de défendre la cité à certains groupes spécialisés, dans la mesure où les intérêts du soldat-citoyen sont incommensurables à ceux de l'Etat. L'armée étatique n'a plus de contenu civique.

La guerre du Péloponèse a bouleversé la condition paysanne. Elle a ruiné l'économie paysanne, réduit le nombre des paysans par l'exode rural, et la concentration des exploitations, l'entrée de l'économie agraire dans le cycle de l'économie monétaire. Cette concentration des exploitations paysannes a pour contrepartie l'introduction systématique de l'esclavage dans le mode de faire valoir des terres (cas de la famille Eusebos et d'Ischomachos dans l'Attique).

L'extension de la *chrématistique* à la campagne se fait tout autant sentir en ville. La quête de l'argent met à mal le système des valeurs

citadines, promeut l'individualisme et pousse riches comme pauvres à fuir les devoirs du citoyen.

Démosthène, in lettre contre Philippe, traite de la forme étatique prise par la *polis* et de la domestication du citoyen dans l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : « Pourquoi tout allait-il si bien autrefois et va-t-il si mal aujourd'hui ? D'abord parce que le *démos*, jadis assez énergique pour remplir lui-même son devoir militaire, était le maître des hommes politiques, disposait souverainement de tous les avantages, et que chaque citoyen s'estimait heureux de tenir du peuple, honneurs, charges et bienfaits. Mais, aujourd'hui, au contraire, ce sont les hommes politiques qui disposent de tout, tout se fait par eux, tandis que vous — le *démos* —, paralysés, dépouillés de votre argent, de vos alliés, vous êtes réduits à la condition de serviteurs, au rôle de *valets*, vous n'êtes plus que des citoyens-accessoires, trop contents si l'on vous accorde l'indemnité pour les spectacles, si les gens qui vous mènent, organisent pour vous quelque procession, enfin — trait de courage civique qui dépasse tout — vous leur rendez encore grâces pour vous avoir donné ce qui était à vous. Eux, cependant, ils commencent par vous parquer dans la ville, ils vous amènent à devenir cette espèce de gibier qu'ils apprivoiseront pour le domestiquer. En vérité, il n'y a jamais lieu, j'imagine de concevoir un grand et juvénile orgueil, quand on n'agit qu'avec petitesse et mesquinerie. Les sentiments des hommes répondent à leurs habitudes. Au reste, je ne serais pas surpris qu'il ne me coûte plus cher de vous révéler ces abus qu'à leurs auteurs de les commettre. La franchise, vous ne la tolérez pas sur tous les sujets. Que vous ayez accepté de me laisser tenir ce langage, voilà ce qui m'étonne. » (Cité in A. Bonnard, op. c., III, p. 81.)

La *polis* athénienne meurt lorsque l'espace politique devient indépendant de l'espace civique, grâce à son rapport avec l'extérieur, et que, pour conforter son indépendance, il en vient à remodeler l'espace civique. Les citoyens prennent conscience du règne de la dissimulation en leur sein, l'espace politique apparaît comme fiction homogénéisante, l'identité du citoyen et du soldat disparaît, le militaire comme le politique se professionnalise et gère le domaine où s'exercent les contradictions inférieures, le culte poliaque doit faire face au dionysisme et à l'orphisme, religions des exclus permanents de l'espace civique (esclaves, étrangers et femmes). L'indépendance de l'Etat détermine la formation d'une classe de professionnels de la politique, dont les intérêts spécifiques sont étroitement liés à la survie de « l'empire » athénien, ainsi que d'un corps de maîtres de savoir, logographes, rhéteurs, sophistes et philosophes.

Les sophistes, comme les professionnels de la politique, apparaissent à un moment où le rapport à la terre et le système des valeurs paysannes corrélatif ne prédominent plus dans la *polis*, où la diversité des activités techniques à l'intérieur de la cité engendre des systèmes de valeurs différents en relation avec ces activités et s'opposant aux valeurs paysannes, où le développement des activités d'échange engendre la *chrématistique*, met en rapport l'intérieur avec l'extérieur, et où le

maintien de l'hégémonie athénienne sur ses cités satellites impose des activités tant diplomatiques que militaires, en résumé font de la *polis* le lieu de confrontation d'intérêts et de systèmes de valeurs hétérogènes, sinon divergents. La production du consensus dans des conditions telles que le dissensus l'emporte, implique un nouveau mode de gestion des affaires publiques et la mise en œuvre de modalités nouvelles, pour obtenir l'accord de citoyens aux intérêts aussi dissemblables. Si, compte tenu des institutions, où s'exerce la citoyenneté (*ecclésia*, *héliée*, etc.), le débat public demeure le moyen par excellence pour fabriquer le consensus, il n'en reste pas moins que l'échange de paroles s'y effectue entre les citoyens qui n'ont plus le même poids spécifique, qui ne peuvent plus se tenir pour des semblables, dans la mesure où leurs discours sont modelés sur des systèmes de valeurs hétérogènes, corrélatifs de la diversité des activités professionnelles. Les codes culturels étant par trop dissemblables, la parole perd de son efficacité, la déperdition de l'information devient la règle générale, les citoyens sont dans un rapport de malentendu à eux-mêmes et à autrui. Ce phénomène est d'autant plus accusé qu'il est l'aboutissement de la monopolisation de la gestion des affaires publiques et de l'intérêt général par un groupe de citoyens, dont les intérêts particuliers sont en prise directe sur l'extérieur, et qu'il correspond à la transfiguration de leur intérêt particulier en intérêt général. Ils deviennent alors les détenteurs quasi-exclusifs de la compétence politique étatique, tel est le cas de Nicias, Cléon, Thrasybule et Anytos, etc. Cette monopolisation de la compétence politique a pour corollaire la dépossession objective de ceux des citoyens, qui n'entretiennent pas avec l'extérieur un rapport direct, mais seulement indirect, dans la mesure où leur survie est liée à la reproduction des conditions de prélèvement des tributs, autrement dit au maintien de « l'empire ». Aristophane, *Les Guêpes* (422 av. J.-C.), trad. A. Willems, Bruxelles, 1919, vv. 655-712, illustre parfaitement ce mécanisme de dépossession et de monopolisation du politique.

« *Bdélycléon* : Ecoute-moi maintenant, mon petit papa, en déridant quelque peu ton front. Et d'abord, suppute en gros, non avec des cailloux, mais sur les doigts, le tribut que nous paient collectivement les cités ; puis, en outre et à part, les droits, les nombreux centièmes (= droits payés à l'entrée et à la sortie du Pirée), les consignations (= sommes déposées avant tout procès), les mines, marchés, droits de ports, locations et confiscations. Tout compte fait, il nous revient environ 2 000 talents. Maintenant, déduit de là une année de *misthos* pour les 6 000 juges, car il n'en réside jamais davantage dans le pays, cela vous fait bien, ce me semble, 150 talents.

*Philocléon* : Ce n'est donc pas même le dixième des revenus qui nous revient comme indemnité ? ».

Et *Philocléon* de demander à son fils, où passe cet argent.

*Bdélycléon* : A ceux qui disent : « Non je ne trahirai pas la meute des Athéniens, toujours je combattrai pour le démos ». Car, c'est toi, mon père, qui te les donnes pour maîtres, enjôlés par leur baratin. »

*Bdélycléon* révèle alors à son père que ce dernier se contente des balayures de « l'Empire » athénien, tandis que ceux, qui mènent les citoyens athéniens, reçoivent des alliés en présents, pots de salaison, vin, tapis, fromage, miel, sésame, coussins, coupes, manteaux, couronnes, colliers, bocks, richesse et santé, de ceux que *Philocléon* et les citoyens sont censés commander, pas un ne leur donnera une tête d'ail pour la bouillabaise.

*Bdélycléon* conclut en ces termes : « Remarque en effet comme quoi, en passe d'être riche ainsi que tous ceux-là, tu te laisses enfermer, je ne sais comment, par tous ces perpétuels partisans du peuple. Tu règnes sur toute une foule de cités, depuis le Pont jusqu'à la Sardaigne, et n'en tires pas le moindre bénéfice, à part tes 4 sous. Encore te les distillent-ils d'un flocon de laine, goutte à goutte, assez pour vivre, comme de l'huile. Car ils veulent que tu sois pauvre, et je vais te dire pourquoi ; c'est pour que tu connaisses qui t'apprivoise et te nourrit, et, lorsqu'il te lâche et te déchaîne contre un de ses ennemis, que tu lui sautes dessus comme un chien enragé. Car, s'ils voulaient donner au démos les moyens de vivre, ce serait facile. Mille cités aujourd'hui nous paient tribut. Qu'on ordonne à chacune de nourrir 20 hommes, et 20 000 démocrates se régaleront de civets, auront toutes sortes de couronnes, du premier lait crû et cuit, goûteront des douceurs dignes de ce pays et du trophée de marathon. Mais maintenant, comme des cueilleurs d'olives, vous faites cortège à celui qui tient la caisse. »

La réorganisation du champ politique a sa normativité propre, sur laquelle les conditions économiques ne peuvent agir que comme lignes de développement. La prise de conscience de cette normativité est liée au développement d'un corps de maîtres de savoir, les sophistes, etc. Ces derniers codifient, rationalisent et systématisent les intérêts et valeurs étatiques, dont sont porteurs les professionnels de la politique. Ce processus de rationalisation et de systématisation des valeurs du champ politique réorganisé n'est pleinement intelligible que, si l'on prend en compte, outre les transformations concomitantes des structures économiques et sociales (pour autant que ces notions aient un sens chez les Grecs, qui les subsument sous le politique), les transformations de la structure des rapports de production symboliques, qui conduiront à la construction d'un véritable champ intellectuel dans l'Athènes de la fin du V<sup>e</sup> s. av. J.-C. L'autonomie de ce champ intellectuel s'affirme dans la tendance de ces maîtres de savoir à s'enfermer dans la référence autarcique au savoir déjà accumulé sur la langue : grammaire, sémantique, rhétorique et économie de la langue, et ultérieurement dans une production destinée aux producteurs de savoir, ce par quoi ils manifestaient leur pouvoir sur la langue, et bientôt leur volonté de pouvoir sur les hommes.

L'usage du terme « sophiste » est relativement ancien. Il est bien attesté chez Hérodote et désigne tout expert, quel qu'il puisse être : mathématicien, astronome, législateur, architecte et médecin. Il n'acquiert son sens moderne d'éducateur rétribué qu'à partir de la guerre du

Péloponèse et de la crise du consensus dans la *polis* athénienne. Les sophistes apparaissent comme de petits entrepreneurs indépendants, exerçant leur fonction pédagogique en dehors de toute institution, répondant à une demande individualisée, accomplissant une tâche éducative discontinue, partielle et immédiate, rémunérés comme tels. Leur clientèle se compose essentiellement de professionnels de la politique, qui sollicitent d'eux les moyens de transfigurer leurs intérêts privés en l'intérêt général, les connaissances spécialisées nécessaires à la gestion et à l'administration d'une *polis* hégémonique, de même que l'apprentissage du savoir discourir, de l'art de persuader et de réfuter par un entraînement minutieux à la maîtrise pratique d'un ensemble de schèmes, de pensées et d'actions systématiquement ordonnés et agencés, contribuant par là à la manipulation symbolique des aspirations, à l'absolutisation de la relativité et à la légitimation de l'arbitraire des intérêts privés, c'est-à-dire les moyens techniques d'assurer la coercition symbolique sur l'ensemble des citoyens et la méconnaissance des moyens de cette coercition, la légitimation et la justification de l'exercice légitime du pouvoir, les techniques rhétoriques destinées à fabriquer l'illusion du consensus.

Dans l'Athènes du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., on assiste à une monopolisation complète de la production savante par les producteurs eux-mêmes : les philosophes, qui assurent au sein d'instances reconnues et mandatées (l'*Académie* de Platon, le *Lycée* d'Aristote), la production, la reproduction, la conservation et la diffusion du savoir politique, de même que des problématiques y afférentes. Leur clientèle, ayant tiré les leçons de la défaite d'Athènes en 404 av. J.-C. dans la guerre du Péloponèse, ne leur demande plus des recettes et des techniques propres à rendre efficace leur action politique, acquises par simple familiarisation et mises en œuvre sur un mode pré-réflexif, mais, en revanche, ils ont recours à ces mêmes philosophes, parce que ces derniers sont capables de produire un savoir politique explicitement et délibérément systématisé et de le transmettre par une action pédagogique expresse et adéquate, autrement dit ils exigent d'eux une qualification savante, capable de donner ses titres de validité et de légitimité, afin que les apprentissages, suivis dans le cadre de l'institution scolaire, leur confèrent une compétence légitime a priori en matière d'action politique, de telle sorte que tout citoyen, voulant s'adonner à l'action politique, apparaisse comme ignorant et étranger au monde et à l'action politiques, et comme profanateur du savoir politique légitime et légitimement acquis, c'est-à-dire consacré par l'institution scolaire, et apparaisse ainsi comme incompetent en politique, sinon adversaire de la politique étatique. L'action pédagogique de l'*Académie* ou du *Lycée* a pour effet de disqualifier radicalement les citoyens, qui n'y ont pas acquis la qualification requise pour l'exercice du métier politique. La cité platonicienne est l'image inverse de la cité de Clisthène l'Athénien.

La tradition de la spéculation pédagogique inaugurée par Platon manifeste la fascination pour la capacité à refaire l'homme, qui est

à l'origine de toutes les méprises sur le pouvoir pédagogique, parce que se trouve systématiquement éludée la question des fondements sociaux de ce pouvoir pédagogique : tout se passe comme si l'entreprise pédagogique était libre de ses choix derniers et comme si l'institution détentrice du pouvoir pédagogique avait le pouvoir social de définir les fins ultimes de la société et de remodeler la société selon ses fins. L'omission du contexte social autorise la fuite en avant dans le raffinement utopique. Le mythe du pouvoir pédagogique possède en effet une extraordinaire capacité de déréalisation. La crédibilité de la cité idéale de Platon repose tout entière sur le réalisme fantastique du détail pédagogique : c'est ainsi que « Les lois » (livre VII) stipulent les horaires, les règlements, l'emploi du temps et les contrôles, selon lesquels doivent être organisés les banquets, les chœurs, ou l'apprentissage de la danse et de la gymnastique, l'utilité de la géométrie, la meilleure pédagogie contre l'athéisme, le rôle de la chasse et de l'ambidextrie ; la relation pédagogique est conçue comme arme politique omnipotente, contribuant à assurer l'unicité de la *polis* par la programmation et dressage des citoyens selon les objectifs des philosophes gouvernant. Le fantasme pédagogique platonicien a pour visée d'assurer l'unité et l'homogénéité de la *polis*, lors même que la diversité apparaît au plan des citoyens quant à leurs activités, en dotant les citoyens les plus propres à perpétuer l'état du code culturel adéquat, à savoir les guerriers. En outre, la mise en place d'institutions spécifiques permet de renforcer les effets de l'action pédagogique chez les guerriers : vie en commun (République, 416 e. : *extratopedumeînous koinē Zēn*), la possession des femmes, le mariage des femmes et la procréation féminine, toutes choses qui doivent être le plus possible communes entre amis (Rép. 424 a : « *tēn te tōn gynaikōn ktēsîn kai gamōn kai paidopoiias, oti deī tauta kata tēn paroimian panta oti malista koina ta philōn prieisthai* » ; 449 c et d : « *koinōnia gynaikōn te kai paidōn* » ; 457 d), nourriture consommée en commun (Rép. 464 b - c : « *koinē pantas analiskein* »), communauté des joies et des peines (Rép. 462 a : « *ēdonēs te kai luptēs koinōnia* »), passion commune de toutes choses, à l'exception du corps (Rép. 464 d).

Il est tout à fait remarquable de noter que la notion de « communauté » (*koinōnia*) apparaisse dans le cadre d'une utopie platonicienne, image inverse de la *polis* de l'époque, et se soutienne du fantasme infantile de la toute puissance de l'efficacité pédagogique. Incapable d'une quelconque emprise sur la société de son époque, Platon masque sa déception dans une activité ludique, où, faute de pouvoir remodeler la société, il referra l'homme, plus particulièrement celui qui donne prise à toutes les domestications et à tous les dressages, le guerrier (*République*, Livre V ; *Lois*, Livre VII), en vue de fabriquer spéculairement une société pour spectateurs. Pulsions de mort et fantasme de domination favorisant la destruction imaginaire de la société réelle, divisée en hétérogène et sa recomposition délirante, modelée par l'idéologie de la tripartition indo-européenne, autour du groupe des guerriers, par la mise en œuvre d'institutions de contrôle social, visant à canaliser et limiter

plaisir, souffrance, reproduction, et à standardiser les activités, afin d'unifier la fine pointe de la pyramide sociale. La discipline appliquée à la classe fonctionnelle des guerriers et gardiens engendre l'unité perdue, en assure la préservation par la mise à l'écart de tous les citoyens porteurs des germes de la différence.

La *koinōnia* ou « communauté » n'a d'autre statut épistémologique que fantasmatique, est quête nostalgique de l'homogénéité perdue, parce que supposée exister dans l'institution militaire, avant qu'elle ne se professionnalisait. La pensée de la mort est à l'origine de cette vision du destin de la *polis*, reposant tout entier sur les épaules de simulacres d'hommes, mis en scène pour la jouissance du spectateur platonicien.

Hormis les aspects psycho-pathologiques de l'utopie platonicienne, la pensée de Platon est l'indice de l'achèvement d'un parcours linguistique, qui associe la sphère des activités privées à la dissimulation, la division, la différence, l'altérité et la sphère des activités publiques à l'identité, l'unité et l'homogénéité. Elle manifeste l'incapacité de la pensée grecque à penser l'économique et le social en dehors du plan politique, de telle sorte que la *polis*, y compris dans sa forme étatique, ne connaît que des citoyens et n'existe que par l'élimination de ses fondements sociaux. Il y a là une contradiction, dont les Grecs ne prirent jamais conscience, parce que l'unité de la *polis* leur masquait la différence entre état et société. La polémique d'Aristote contre l'Etat un de Platon, *République*, V, 462 c-d, témoigne des difficultés induites par cette primauté du politique : « ... Je veux parler de la proposition suivant laquelle « l'unité la plus parfaite possible est, pour toute cité, le plus grand des biens » (*République*, V, 462 c-d), que Socrate prend comme position de base. Cependant, il est évident que, le processus d'unification se poursuivant avec trop de rigueur, il n'y aura plus d'Etat : car la cité est par nature une pluralité, et son unification étant par trop poussée, de cité elle deviendra famille, et de famille individu : en effet, nous pouvons affirmer que la famille, est plus une que la cité, et l'individu plus un que la famille. Par conséquent, en supposant même qu'on soit en mesure d'opérer cette unification, on doit se garder de le faire, car se serait conduire la cité à sa ruine. La cité est composée non seulement d'une pluralité d'individus, mais encore d'éléments spécifiquement distincts : une cité n'est pas formée de parties semblables, car autre est une *symmachie* et autre une cité ». (*Politique*, 1261 a 18-24). Toutefois, quelques lignes plus loin, Aristote, incapable de penser la multiplicité hors des catégories d'une taxinomie politique, écrit que la *polis*, en tant qu'Etat, doit être considérée comme une et homogène, les citoyens, quittant leurs activités et métiers, deviennent *homoioi* et participent, dès lors, aux mêmes fonctions publiques par rotation (*Politique*, 1261 a 32 - 1261 b 5). Aristote conclut in *Politique*, 1263 b 35-37 : « Mais la cité est, comme nous l'avons dit plus haut, une pluralité, qui, par le moyen de l'éducation, doit être ramenée à une communauté (*Koinōnia*) et à une unité ».

Aristote, quoique bien conscient des antinomies de la pensée platonicienne de la *koinōnia*, ne peut les dépasser, parce que sa problématique et le socle épistémologique, la supportant, ressortit totalement au registre du politique. Aristote, conseiller du Prince et politologue, enseigne les conditions de l'exercice légitime du pouvoir, les manières de le rendre hégémonique et d'exercer la coercition symbolique sur les dominés, afin d'éviter toute *stasis*, par l'éducation, la manipulation des formes de sociabilité, et de la *philia* en particulier. Dominant dominé par sa propre domination, il est la première victime des instruments intellectuels, qu'il a élaborés, pour garantir au prince la légitimité de sa domination et la domestication des dominés. Aristote, plus que Platon, a chaussé les lunettes de l'ethnocentrisme : il est victime de l'ethnocentrisme lié à la position, qu'il occupe dans la société grecque, que vient redoubler son ethnocentrisme professionnel. S'il ne construit pas une utopie communautaire et se démarque par là même de Platon, il en jette les fondements dans la nature, car il ne peut concevoir le caractère arbitraire de sa problématique comme système de questions, qui n'est pas mis en question, et parce que les schèmes de pensée et de perception, qui la constituent, ne peuvent produire la connaissance qu'ils produisent, qu'en produisant la méconnaissance des limites de la connaissance qu'ils rendent possible. C'est pourquoi, la *koinōnia* aristotélicienne est donnée comme genre de la *polis*, sans qu'aucune différence spécifique ne soit apportée, pour en préciser le caractère, de telle sorte qu'Aristote n'a pu produire la définition de son concept, si on lui applique sa définition de la définition. Telle est la célèbre définition, qui ouvre la *Politique* d'Aristote (livre I, I, 1252 a 1-6) : « Nous voyons que toute cité est une sorte de communauté, et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue d'obtenir ce qui leur apparaît comme un bien que tous les hommes accomplissent toujours leurs actes) : il en résulte clairement que si toutes les communautés visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres, vise aussi, plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous. Cette communauté est celle qui est appelée *cité*, c'est la communauté politique ». Au Livre III, 1, 1273 b 39-43 et 1275 b 19-20, il précise les rapports entre la communauté et ses citoyens : « Puisque à son tour, la cité appartient à la classe des choses composées, semblables en cela à n'importe quelle autre de ces réalités qui sont des tous, mais des tous formés d'une pluralité de parties, il est évident que c'est le citoyen qui doit d'abord être l'objet de notre enquête, la cité étant une collectivité déterminée de citoyens » et « nous appelons état la collectivité des citoyens ayant la jouissance de ce droit, et en nombre suffisant pour assurer à la cité, si l'on peut dire, une pleine indépendance ».

Tantôt la *koinōnia* apparaît comme genre de la *polis*, tantôt la *polis* apparaît comme genre de la *koinōnia*, de telle sorte que ce qui est à définir apparaît comme définisseur générique, et inversement. Il s'agit d'un jeu de miroir, dont l'effet est spéculaire et il ne serait possible de

sortir de ce cercle vicieux, qu'à la condition de se déprendre de cette problématique politique de l'unité, et de reconnaître l'altérité là où elle réside, à savoir le social, sol et socle de la différence spécifique, afin d'en produire le concept.

La notion de communauté, construction fantasmatique chez Platon, n'a aucun caractère opératoire chez Aristote, et fait écran à la réalité socialement constituée. Elle annonce le royaume des fantasmagories politiques, fondées sur l'illusion de la transparence. L'imaginaire et ses fantasmes sont désormais au service de l'action politique.

Paris - Novembre 1980.

BIBLIOGRAPHIE  
SOURCES

- ARISTOPHANE, *Les Guêpes*, trad. A. Willems, Bruxelles, 1919.  
ARISTOPHANE, *La Paix*, trad. A. Willems, Bruxelles, 1919.  
ARISTOPHANE, *Les Cavaliers*, trad. Octave Navarre, Paris, Mellottée, 1956.  
ARISTOPHANE, Collection G. Budé, éd. V. Coulon et trad. H. Van Daele, T. I : *Les Acharniens* - *Les Cavaliers* - *Les Nuées*, 2<sup>e</sup> tirage, Paris, 1972 ; T. II : *Les Guêpes* - *La Paix*, 2<sup>e</sup> tirage, Paris, 1938 ; T. III : *Les Oiseaux* - *Lysistrata*, Paris, 1940 ; T. IV : *Les Thesmophories* - *Les Grenouilles*, Paris, 1928 ; T. V : *L'Assemblée des Femmes* - *Le Ploutos*, 4<sup>e</sup> tirage, Paris, 1972.  
ARISTOTE, *La Politique*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1977.  
ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, éd. et trad. J. Voilquin, Garnier, Paris, 1961.  
ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, éd. et trad. G. Mathieu et B. Haussoulier, Paris, 1930.  
ARISTOTE, *Les Economiques*, Paris, 1958, trad. J. Tricot.  
CARRIERE, J., *Théogonis, Les Belles lettres* - G. Budé, Paris, 1948.  
DEMOSTHENE, *Plaidoyers civils*, éd. et trad. L. Gernet, Coll. G. Budé, Paris, T. I, 1954 ; T. II, 1957 ; T. III, 1975 ; T. IV, 1960.  
DEMOSTHENE, *Plaidoyers politiques*, G. Budé, éd. et trad. O. Navarre et P. Orsini, T. I, 1954 ; T. II, 1959 ; éd. et trad. J. Humbert et L. Gernet, T. III, Paris, 1945 ; éd. et trad. G. Mathieu, T. IV, Paris, 1971.  
DIEHL, *Anthologica Lyrica*, fasc. 1 et 2, 3<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1949-50 : éd. des fragments de Solon, Tyrteé, etc...  
ESCHYLE, *Agamemnon* - *Les Choéphores* - *Les Euménides*, T. II, Collec. G. Budé, éd. et trad. P. Mazon, Paris, 1972.  
ESCHYLE, *Les Suppliantes* - *Les Perses* - *Les Sept contre Thèbes* - *Prométhée enchaîné*, T. I, Coll. G. Budé, éd. et trad. P. Mazon, Paris, 1969.  
ESCHYLE, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, éd. H.J. Mette, Berlin, 1959 (cité *Eschyle, Fragments*).  
EURIPIDE, *Le Cyclope* - *Alceste* - *Médée* - *Les Héraclides*, Coll. G. Budé, T. I, éd. et trad. L. Méridier, 8<sup>e</sup> tirage, Paris, 1976.  
EURIPIDE, *Hyppolyte* - *Andromaque* - *Hécube*, Coll. G. Budé, T. II, éd. et trad. L. Méridier, Paris, 1927.  
EURIPIDE, *Héraclès* - *Les Suppliantes* - *Ion*, Coll. G. Budé, T. III, éd. et trad. L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, 1976.  
EURIPIDE, *Les Troyennes* - *Iphigénie en Tauride* - *Electre*, Coll. G. Budé, T. IV, éd. et trad. L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, 1948.  
EURIPIDE, *Hélène* - *Les Phéniciennes*, Coll. G. Budé, T. V, éd. et trad. H. Grégoire et L. Méridier, Paris, 1950.

- EURIPIDE, *Oreste*, Coll. G. Budé, T. VI 1, éd. et trad. F. Chapouthier et L. Méridier, Paris, 1959.
- EURIPIDE, *Les Bacchantes*, Coll. G. Budé, T. VI 2, éd. et trad. H. Grégoire, Paris, 1975.
- HARTUNG, J. A., *Die griechischen Elegiker*, 2 vol., Leipzig, 1859.
- HERODOTE, *Histoires*, Coll. G. Budé, éd. et trad. Ph. E. Legrand, 9 vol. + 1 vol. d'introduction et 1 vol. de tables analytiques, Paris, 1970.
- HESIODE, *Théogonie et les travaux et les jours*, Coll. G. Budé, éd. et trad. P. Mazon, Paris, 1928.
- HOMERE, *L'Illiade*, Coll. G. Budé, éd. et trad. P. Mazon, Paris, 1936-42.
- HOMERE, *L'Odyssée*, Coll. G. Budé, éd. et trad. V. Bérard, Paris.
- DENYS D'HALICARNASSE, *Sur Lysias*, trad. M. Egger, Paris, Hachette, 1890.
- INSCRIPTIONES GRAECAE, 1873 et sqq. = I.G.
- INSCRIPTIONES GRAECAE, editio minor, 2 vol., 1913-14 = I.G., I (2) ou II (2).
- PLATON, *La République*, éd. et trad. Em. Chambry, Coll. G. Budé, 3 vol., Paris, 1970.
- PLATON, *Le Politique*, éd. et trad. A. Diès, Coll. G. Budé, 2 vol., Paris, 1970.
- PLATON, *Les lois*, éd. et trad. Ed. des Places, Coll. G. Budé, 4 vol. Paris, 1976.
- PLUTARQUE, *Lives*, Loeb Classical Library, trsl. B. Perrin, Londres: W. Heinemann, 1967-75, T. I: *Lycurque, Solon*; T. II: *Thémistocles and Camillus*; T. III: *Pericles and Fabius Maximus*.
- SOLON, *Fragments*, in Anthologia, ed. Diehl.
- TYRTEE, *Fragments*, in Diehl (ed.), Anthologia.
- THUCYDIDE, *Histoire de la Guerre du Péloponèse*, intr. éd. et trad. J. de Romilly, Coll. G. Budé, Paris.
- SOPHOCLE, Coll. G. Budé, éd. et trad. A. Dain et P. Mazon : T. I, *Les Trachiniennes - Antigone*, Paris, 1955 ; T. II, *Ajax - Œdipe-roi - Electre*, Paris, 1972 ; T. III, *Philoctète - Œdipe à Colone*, Paris, 1960.
- XENOPHON, *Les Helléniques*, Coll. G. Budé, trad. et éd. J. Hatzfeld, 2 vol., Paris, 1960.
- XENOPHON, *Les Revenus*, trad. P. Chambry, Classiques Garnier, Paris, 1958, pp. 487-509.
- XENOPHON, *Economique*, Coll. G. Budé, éd. et trad. P. Chantraine, Paris, 1871.
- PSEUDO-XENOPHON, *La République des Athéniens*, trad. E. Belot, Paris, Hachette, 1880.



## REGARDS FRANÇAIS SUR LA CORSE AU XIX<sup>e</sup> SIECLE

Jean-Marc LARGEAUD

La « spécificité » de la Corse est une notion communément admise de nos jours et il ne serait pas faux de dire qu'elle est souvent utilisée sans nuances... Cette idée de spécificité de la Corse a une histoire et il nous a paru intéressant d'en reconstituer l'évolution de 1852 à 1914, c'est-à-dire après que cette notion se fut imposée, ainsi que des ouvrages récents l'ont montré<sup>1</sup>. Pour mener à bien ce travail nous avons eu recours à des sources de provenances diverses et d'intérêt inégal : récits de voyageurs, livres d'histoire et de géographie, articles de journaux et de revues, œuvres de fiction (moins nombreuses qu'avant 1850), rapports administratifs (lacunaires pour la période qui va de 1870 à 1914). Les convictions avancées dans ces sources participent de ce qu'il est convenu d'appeler l'idéologie bourgeoise de la France du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est donc le point de vue de la bourgeoisie française qui sera étudié ici<sup>2</sup>. Il est difficile de savoir s'il était partagé par le peuple : il faudrait alors déterminer l'influence des opinions bourgeoises sur la pensée populaire ou, à l'opposé, prouver qu'elles ne sont que la traduction (littéraire) de cette pensée... En fait, il n'existe pas qu'un seul avis à propos de la Corse mais plusieurs. Pour expliquer cette pluralité d'opinions, il ne faut pas mésestimer le fait qu'aient existé plusieurs bourgeoisies au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Ceci constitue un premier niveau de contradiction ; à un second niveau apparaissent les clivages politiques français tels qu'ils sont vécus au XIX<sup>e</sup> siècle. Malgré ces contradictions, nous avons pu repérer l'existence de convergences qui montrent l'accord des auteurs

à propos de certains aspects de la Corse. Ainsi, la plupart des citations extraites des textes n'auront que la pâle vertu de l'exemple puisque c'est à partir d'une étude « quantitative » que nous les avons choisies. Mais nous avons aussi tenu à faire état des opinions qui s'opposent aux idées statistiquement majoritaires...

D'emblée, il nous faut attirer l'attention sur le fait que dans cette étude de la diversité des regards français, il n'était pas en notre pouvoir de prétendre à l'exhaustivité. En tout état de cause, nos conclusions n'auront donc qu'un caractère provisoire <sup>4</sup>.

### UNE « VISION COLONIALE » DE LA CORSE AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

Du fait de sa position géographique, la Corse était considérée comme une place stratégique en Méditerranée, d'autant plus que depuis la Monarchie de Juillet, l'Algérie était conquise. Mais « l'intervention française en Afrique a confronté une vision coloniale dont on ne retrouve point d'équivalent pour d'autres départements » <sup>5</sup>. Effectivement, les comparaisons de la Corse avec l'Algérie, ou des Corses avec les Arabes ne manquent pas. En somme, on tend à reconnaître que la Corse « est vraiment un pays plutôt qu'un département » <sup>6</sup>.

Ce pays, comme l'Algérie, a besoin d'être mis en valeur. La nécessité de la colonisation est justifiée au XIX<sup>e</sup> siècle par l'impression que l'économie corse est archaïque. En 1908, G. Clemencau présente comme suit les conséquences du retard économique de la Corse : « dans certaines communes, on procède encore par échange. Même dans une ville comme Sartène, le paysan écoule ses produits sur le marché, contre d'autres produits de première nécessité, sans avoir recours au numéraire » <sup>7</sup>. La majorité des auteurs qui remarquent cette pratique du troc y voient non pas une « preuve d'absence de débouchés » <sup>8</sup> mais une conséquence de la misère. Le cadre d'une économie archaïque ne peut en effet convenir qu'à des pauvres et personne ne met en doute la pauvreté des Corses. Dans les évocations de la misère corse peu de critères sont donnés et il ne faut pas s'attendre à trouver dans ces commentaires une définition d'un « seuil » de la pauvreté en Corse. Les approximations des auteurs sont peut-être à la mesure de leur étonnement et il n'est pas exagéré de donner raison à Piobb lorsqu'il dit de « l'esprit bourgeois », qu'« au fond, ce qui le surprend chez les Corses c'est qu'ils soient pauvres » <sup>9</sup>... De cette pauvreté, on estime que les Corses sont les premiers responsables, puisqu'ils n'ont pas le goût du travail. Mieux même, on ajoute que le Corse s'accommode fort bien de sa pauvreté, du fait de sa « frugalité » : « la Corse est pauvre mais elle n'est point malheureuse. Le caractère de ses habitants s'accommode de leur genre de vie que leurs peu de besoins leur font. Un peu de lazzarone pourvu qu'il ait de-çi de-là, un gobelet de vin de Sartène ou de Tallano, joint à un peu de bouillie de châtaignes. le Corse s'étend à l'ombre d'un chêne et s'endort content » <sup>10</sup>. Le retard économique et la paresse de ses habi-

tants font que la Corse coûte à la France plus qu'elle ne rapporte : « toute dépense publique est prélevée sur l'impôt et il est peu équitable de pressurer le paysan alsacien ou normand pour que les Corses aient le droit de vivre sans rien faire »<sup>11</sup>. Ces préjugés ne font l'objet d'une remise en question sérieuse que tardivement et seulement dans un petit nombre de textes : « tandis que le développement rapide de l'activité sociale accroissait chaque jour la fortune publique de la France comme tous les pays du monde et permettait d'alimenter les budgets de plus en plus lourds des Etats, la Corse restait stationnaire. Mais elle est un département français et le jeu naturel des lois qui s'appliquent à tout le territoire a eu pour effet d'augmenter sinon ses besoins, du moins ses dépenses, d'où rupture d'équilibre »<sup>12</sup>.

En vérité, il ne s'agit pas seulement de faire participer la Corse à l'expansion économique. Il faut aussi que la Corse reçoive les bienfaits de la civilisation : « il n'y a en effet que deux moyens de civiliser un pays : en chasser brutalement les indigènes ou les aider à se perfectionner eux-mêmes. Les Corses ne veulent sans doute pas du premier, il faut qu'ils consentent à se plier au second »<sup>13</sup>.

Or, plus on avance dans le XIX<sup>e</sup> siècle, plus les ambitions coloniales paraissent déçues. A partir des années 1880 on parle certes toujours de la nécessité de la mise en valeur, mais on insiste surtout sur les difficultés que rencontre la colonisation, voire l'impossibilité de sa mise en œuvre. Selon P. Bourde, « en Algérie, nos efforts seront largement payés ; c'est une autre France que nous constituons, la Corse ne promet point de pareilles compensations »<sup>14</sup>. L'évocation d'une colonisation toujours à entreprendre demeurera le leit-motiv du discours colonial. Mais l'échec de la colonisation en Corse est-il à l'origine du changement relatif que nous observons au début du XX<sup>e</sup> ? Il semblerait en effet que vers 1909 on ne considère plus la Corse que comme un département pauvre, oublié par la communauté nationale et envers lequel il faut remplir les obligations qu'impose la solidarité. Encore que pour certains la nuance à apporter soit infime : selon H. Hauser, « puisque la Corse ne peut devenir une colonie, rapprocher son administration du type colonial »<sup>15</sup> serait un remède aux problèmes posés par la Corse.

Il est clair qu'il existe au XIX<sup>e</sup> siècle une vulgate colonisatrice à propos de la Corse. Mais l'examen des appartenances politiques des auteurs qui font de la colonisation de la Corse un but, fait apparaître des faits quelque peu surprenants. Des conservateurs et quelques représentants du « parti colonial », comme P. Bourde, sont ici sur leur terrain de prédilection<sup>16</sup>. Mais il existe une lacune importante : les républicains « opportunistes » sont absents, du moins dans nos sources. En outre, les conservateurs eux-mêmes sont loin d'être unanimes à réclamer l'effort de colonisation en Corse, notamment à partir des années où ils soutiennent sans beaucoup de réserve la colonisation française dans le monde — c'est-à-dire dans les années 1890 — au moment même où l'on remarque l'absence des opportunistes... Ce serait une erreur de croire

que ces lacunes n'ont qu'une importance secondaire, nous verrons plus loin pourquoi.

Cependant, la « vision coloniale » est l'un des biais par lesquels on découvre la Corse. Il nous faut maintenant étudier ce qui à la fois justifie cette vision et explique l'échec de la colonisation : la particularité des mœurs corses.

## LA RACE ET LES MŒURS CORSES

La « spécificité » du pays est définie par l'existence en Corse d'un « peuple » ou d'une race « différents ». Mais l'imprécision des auteurs ne permet pas de se rendre compte avec certitude si la race corse est rangée au nombre des races inférieures<sup>17</sup>. La rareté des croisements avec d'autres races fait qu'« on retrouve dans presque tout le département les caractères primitifs de la race »<sup>18</sup>. Cette idée n'est pas partagée par tous les auteurs et certains recherchent l'influence d'autres races : « on est plus Espagnol dans la bande occidentale..., on est plus Italien sur la côte orientale ; la race indigène s'est surtout conservée au centre et dans le sud où elle est mélangée d'Arabes »<sup>19</sup>. La Corse paraît donc être une sorte d'échelon intermédiaire entre la France et les colonies. Cependant, la recherche des influences extérieures n'est qu'une manière de minimiser le rôle que l'Italie a eu en Corse. On va jusqu'à nier l'influence italienne : « on a prétendu depuis peu, de l'autre côté des Alpes, que les Corses sont d'origine italienne. Une certaine analogie dans la langue y ferait songer il est vrai ; mais lorsqu'on étudie le caractère des visages, lorsqu'on pénètre dans les mœurs, on s'aperçoit vite que cette prétention ne repose sur aucun fondement »<sup>20</sup>.

Dans les études sur la spécificité corse on reprend des stéréotypes nés à l'âge romantique, mais leur sens s'inverse parfois. En effet, à l'ère positiviste, la critique de la spécificité corse révélée par les œuvres romantiques est sévère. Mais quelques voyageurs restent attachés à l'image romantique. L'ambiguïté fondamentale de cette dernière a été mise en lumière par P. Jeoffroy-Faggianelli : à la dureté des mœurs corses correspondait la grandeur de l'âme corse. Cette ambiguïté n'imposait pas de porter des jugements péjoratifs (même s'ils existent dans certaines œuvres romantiques). La Corse apparaissait comme un univers structuré avec sa propre culture. Dans la littérature de fiction comme dans la littérature d'information s'esquissait une « ethnologie » de la Corse. L'accord se faisait sur la vision d'une Corse « archaïque »<sup>21</sup>. Les études « ethnologiques » se poursuivent après 1850 et la Corse conserve le caractère archaïque qui donne un sens à la découverte exotique des voyageurs. La description de la spécificité corse est avant tout l'étude du monde paysan du centre de l'île : « Beaucoup de paysans de l'intérieur vivent encore dans l'isolement le plus complet, et professent toujours avec respect un culte particulier pour les antiques mœurs et les vieilles

croyances »<sup>22</sup>. Dans quelle mesure le regard porté sur la Corse est-il différent de celui qui juge les autres campagnes françaises ? Un double clivage apparaît chez les voyageurs au XIX<sup>e</sup> siècle. T. Zeldin dit justement qu'alors les paysans sont pour certains des sauvages « tout comme les Peaux-Rouges de Fenimore Cooper » et pour d'autres (conservateurs et catholiques) « les dépositaires de vertus immaculées »<sup>23</sup>. Mais il existe une dichotomie entre « l'homme du Nord civilisé et le Méridional sauvage et attardé »<sup>24</sup>. La Corse serait un « cas limite » qui s'insère dans ces deux clivages et il faut ajouter que les Méridionaux sont parfois comparés aux Arabes. Alors, si l'on n'exclut pas la Corse du domaine français, force est de remarquer que l'on ne va pas non plus chercher en Corse des éléments du patrimoine français du XIX<sup>e</sup> siècle : par exemple, l'expression d'une civilisation orale, la « poésie naïve » des Corses, est traduite dans certains ouvrages<sup>25</sup>...

Les descriptions « ethnologiques » insistent sur le sens de la famille, les solidarités familiales et les mariages. A propos de ces derniers, on montre les négociations et les contrats passés entre les familles. Il faut remarquer que la coutume de l'« abbraccio » est appelée « fiançailles », alors que cette cérémonie est précisément un mariage coutumier<sup>26</sup>. Le rôle prédominant des hommes à l'intérieur des familles est assez souvent noté. Mais ce pouvoir est compensé par le statut singulier de la femme corse dans une partie des sources. Jusqu'à la parution de *Colomba*, la femme corse avait été « un personnage difficile à saisir »<sup>27</sup>. Ce roman dans lequel une femme joue le rôle d'une « Erinye vengeresse »<sup>28</sup>, aura été finalement un des rares textes à prendre un parti plutôt favorable à la femme corse... Après 1850 en effet, la dignité et la passion féminines décrites par P. Merimée disparaissent pour laisser place à l'image de femmes corses libres jusqu'à la licence... En outre, les auteurs qui voient que « la femme corse vit dans un état d'infériorité réelle »<sup>29</sup> ajoutent parfois qu'en Corse ce sont les femmes « qu'il faudrait convertir à des sentiments plus chrétiens »<sup>30</sup>...

En fait, « ce sont les mœurs qui sont coupables plus encore que les hommes, c'est contre elles qu'il faut entreprendre la croisade du bien public »<sup>31</sup>. Les « mœurs » sont les traditions de violence que la Corse a conservées et qui trouvent leur expression dans la vendetta. Là encore, le souvenir de la littérature romantique joue un rôle prépondérant. Mais l'évocation de la vendetta montre qu'il existe une vision historique de la Corse. On fait remonter la vendetta au Moyen-Age et on en situe l'origine sous la « tyrannie gènoise ». Gênes est dénoncée à cause de la vénalité de ses agents : « la vengeance ou vendetta est donc née de l'oppression étrangère et du manque de toute justice répressive »<sup>32</sup>. Surtout, la Corse n'a pas évolué depuis les périodes troublées du XVIII<sup>e</sup> siècle : « Les mœurs des habitants sont à peu de choses près ce qu'elles étaient alors »<sup>33</sup>. Ce qui prouve que si la vendetta fait découvrir l'histoire de la Corse, elle en est aussi la « clôture ». La vendetta donne un singulier relief à l'archaïsme corse : on y voit l'expression de la loi

du Talion... On se lamente parce qu'elle se substitue à la justice de l'Etat et on montre qu'elle a donc une fonction régulatrice à l'intérieur de la société corse. Cette démarche implique qu'on ne s'attache pas seulement à décrire les vendettas « nobles » des chefs de partis. Mais rares sont ceux qui indiquent que la vendetta peut être une tradition égalitaire : « le pauvre a droit de déclarer vendetta au riche, le faible au fort, le berger même aux familles les plus puissantes »<sup>34</sup>.

A la violence et à la vendetta est relié le problème du banditisme. Les bandits deviennent un des symboles de l'identité corse. Ils conservent à la Corse son caractère « exotique » : « Celui que l'on se plaît à qualifier de bandit, bien à tort, n'est point le voleur, le détrousseur, le malandrin des romances et opéras comiques ; dans le lieu même où il se dérobe, il exerce l'hospitalité à sa manière ; c'est le guide le plus sûr. Il rend de nombreux services aux paysans qui le protègent en retour »<sup>35</sup>. Cette piètre réévaluation du rôle des bandits reste assez répandue dans la littérature d'information. Mais pour de nombreux voyageurs, « le bandit remplace Loi et Justice »<sup>36</sup>. La critique de la fonction sociale du banditisme est l'exact envers de la version mythique du bandit décrit dans la littérature romantique.

Dans le fait que les Corses restent attachés à leurs traditions les auteurs voient un refus de la civilisation et de la loi françaises. La spécificité de la Corse, monde de la coutume, est aussi le rejet des valeurs bourgeoises : à cause des bergers, « le colon n'aura pas la sécurité des propriétés »<sup>37</sup>...

La persistance des particularités corses constitue donc l'obstacle majeur à la colonisation. En fait, si l'on veut accorder quelque crédit à l'argumentation des voyageurs, la Corse paraît bien se placer à mi-chemin des colonies et des départements français et ce statut n'est pas obligatoirement lié à des considérations géographiques sur l'insularité. La Corse n'est ni tout à fait une colonie, ni, bien entendu, la France. Mais, bien que la Corse soit ainsi définie négativement, les voyageurs estiment qu'elle s'intègre progressivement à la Métropole.

## LA « CORSE FRANÇAISE »

A partir de la fin du Second Empire, en contradiction apparente avec la « vision coloniale » et la critique des mœurs particulières de la Corse, la plus grande partie de nos auteurs est tombée d'accord pour démontrer que « l'assimilation culturelle » de la Corse à la France et le patriotisme français des Corses étaient réels. « L'assimilation culturelle » de la Corse à la France paraît, pour nombre de nos auteurs, un fait acquis et la francisation rachète quelque peu la Corse aux yeux de nos voyageurs. Si nous en croyons certains auteurs, « le français que parlent les Corses n'est point corrompu : il ne ressemble en rien aux patois barbares de nos provinces »<sup>38</sup>.

Mais il est vrai aussi qu'ils utilisent leur « patois corse » et il existe des voix discordantes dans ce concert quasi unanime sur la francisation. En 1890 E. Bergerat parle des « insulaires annexés mais mal fondus que la France se flatte d'avoir, sinon francisé tout à fait, du moins désitalianisés »<sup>39</sup>.

A tout le moins on avait eu conscience que le Second Empire avait, de ce point de vue là, représenté un « tournant » en Corse<sup>40</sup>. Mais un tournant pour qui ? P. Bourde, en 1887, parle de « l'avidité avec laquelle l'instruction est recherchée » en Corse et ajoute que la « Corse est à la tête de nos départements pour la proportion des enfants fréquentant les écoles »<sup>41</sup>. Et en 1885 un député note que la Corse est au quinzième rang pour l'instruction primaire<sup>42</sup>. Goût de l'instruction soit, mais les raisons données sont négatives, car les Corses voient, paraît-il, là, l'occasion d'échapper au noble travail de la campagne pour obtenir un poste de fonctionnaire... En fait, la « monomanie » des emplois repose sur l'attrait pour l'instruction et aussi sur un désir de gouverner qui serait spécifique aux Corses. Peu d'auteurs voient dans le « goût » du fonctionariat l'effet de la pauvreté corse, bien que celle-ci soit par ailleurs abondamment évoquée. G. Clemenceau fait la synthèse des explications en 1908 : « Son désir de commandement comme sa pauvreté portent le Corse à rechercher l'autorité que confie une fonction publique. Il voit dans cette fonction publique moins encore les avantages pécuniaires qu'elle peut procurer que le désir de détenir une parcelle de la fonction publique »<sup>43</sup>. Et en 1909, il est dit dans le rapport paru en octobre au *Journal Officiel* que : « Le Conseil Général vient d'entrer, paraît-il, dans la voie des réductions en ce qui concerne les bourses de l'enseignement secondaire qui constituent une véritable prime au fonctionnarisme »<sup>44</sup>. Ce commentaire montre bien quels sont les Corses qui profitaient le plus de ces fonctions publiques : l'enseignement secondaire sous la III<sup>e</sup> République n'était pas donné au profit de tout le monde. Et si le goût de la fonction publique est critiqué par la classe des possédants corses, ceci traduit, comme en France à la même époque, une certaine peur face à la « démocratisation » de l'enseignement<sup>45</sup>. Pour notre part et d'après les maigres renseignements que nous avons recueillis, il semblerait que cette « démocratisation » n'ait pas eu la même portée en Corse que sur le continent. Quantin le note en 1914, contre Bourde : la fréquentation de l'école primaire laisse à désirer en Corse, du fait « d'installation déplorable » et du manquement des municipalités à leurs devoirs en ce domaine. Surtout il n'y a pas d'école primaire supérieure en Corse<sup>46</sup>. Or les E.P.S., porte de sortie des meilleurs élèves de l'enseignement « primaire », donnent « des chances de promotion aux membres des nouvelles couches. Le brevet d'études élémentaires et le brevet supérieur ne permettent-ils pas de passer les concours administratifs des postes, des chemins de fer, d'entrer dans les écoles normales primaires ? »<sup>47</sup>.

En tout état de cause, les doutes qui s'expriment à propos de la francisation sont peu nombreux. Mais doutes et certitudes montrent

clairement que pour nos auteurs l'assimilation de la Corse est une réalité culturelle et non une réalité économique.

La francisation et l'archaïsme des mœurs corses ont dans nos sources une traduction politique qui s'impose peu à peu à partir des années 1850. Il faut voir dans cette « traduction » non seulement l'ambition de donner un tableau complet de la Corse, mais encore l'idée que l'« âme » corse s'exprime avant tout dans la sphère politique. En effet, les descriptions des auteurs esquissent une sorte d'« anthropologie politique » de la Corse qui suffit à définir l'originalité du pays. Dans cette « relève » de la spécificité romantique opérée par la politique, quatre aspects ont retenu l'attention des voyageurs ; il s'agit de la « protection », du déroulement des élections, de l'absence d'opinion publique et de l'action de l'administration. Les comparaisons implicites ou explicites avec la France ne manquent pas et, comme nous le verrons, les auteurs sont partagés dans leurs jugements : l'enjeu du débat porte maintenant sur l'assimilation de la Corse à la France au niveau politique.

## LA « PROTECTION » EN CORSE

L'organisation sociale corse reposant sur ce qu'il est maintenant courant d'appeler le « clan » n'est évoquée que pour des motifs politiques, à l'exception de la monographie de M. Bigot sur Bastelica<sup>48</sup>. Le lien entre la structure sociale et une certaine forme de pratique politique est rendu dans le cadre de ce que nous nommerons la « référence romaine ».

En effet, les auteurs utilisent fréquemment les termes de « patriciat », de « patronage » et de « clientèle » dans leurs ouvrages et ces mots apparaissent aussi dans les rapports administratifs. Prenons quelques exemples : Landry voit dans la « protection » une « institution d'origine romaine »<sup>49</sup>, P. Bourde trouve en Corse un rappel de « l'ancien patronat romain »<sup>50</sup> et A. Quantin parle de « clientèle au sens romain du terme »<sup>51</sup>. L'imprécision des auteurs rend malaisée une interprétation correcte de cette « référence ». Le modèle de l'outillage conceptuel des voyageurs est donné par le *Grand Dictionnaire Larousse* du XIX<sup>e</sup> siècle à l'article « clientèle ». Selon l'auteur de l'article, « cette institution s'était produite naturellement en Italie comme dans toutes les sociétés primitives. Partout les familles nouvelles et pauvres se sont, dès l'origine, abritées autour d'une famille antique puissante, maîtresse du sol et loin d'avoir été un lien, une association, la clientèle et le patronage constituaient une sujétion pour les uns, un patronage pour les autres » ; et en ce qui concerne les obligations des clients, « ils devaient aider le patron dans ces travaux, doter ses filles, acquitter envers lui certaines redevances, payer ses dettes »..., « le suivre à la guerre et former sa troupe, lui rendre des devoirs assidus »... L'auteur ajoute : « Les victoires de la plèbe, ses conquêtes successives dans la cité politique et civile affaiblirent nécessairement les rapports de clientèle et de patronage ; mais le nom et

quelques usages n'en subsistèrent pas moins jusque sous l'Empire. Il se conserva sur toute une classe de pauvres et de parasites, qui faisaient métier des devoirs envers les patrons... ». Les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle, comme Fustel de Coulanges ou Mommsen, montrent eux, qu'entre le VI<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècles avant Jésus-Christ il s'est constitué deux sortes de clientèles. La première serait une « structure » de la société romaine archaïque, la seconde serait issue du dérèglement progressif de la société et des institutions romaines à partir du III<sup>e</sup> siècle... Comme les auteurs ne prétendent pas que la clientèle corse soit une exacte reproduction de la clientèle romaine, on peut légitimement hésiter à attribuer aux relations de clientèle une référence précise. En outre, les voyageurs se divisent entre ceux qui voient en Corse un rappel de la société romaine et ceux qui décrivent ce qui, historiquement, pourrait être le legs de la Rome antique à la Corse.

Mais il faut cependant s'attarder sur la signification politique de cette référence qui décrit une société archaïque. Les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle pensent qu'aux débuts de la République romaine les « vrais » clients eurent le droit de vote et s'émancipèrent progressivement ; en revanche, leurs études sur le second type de clientèle s'insèrent dans une interprétation moderne et constitutionnaliste de la vie politique romaine « sur le modèle britannique ou allemand des années 1848 »<sup>52</sup>. La « référence romaine » semble représenter la société corse comme un modèle intermédiaire entre une société où s'instaure la démocratie et une société démocratique pervertie, la Corse étant peut-être plus proche de la première que de la seconde... Un seul auteur, H. Hauser, rapproche la Corse de la Grèce : « Comme Cléon succédait à Périclès, une famille corse succède à une autre famille »<sup>53</sup>. Ce rappel de l'antiquité grecque s'inscrit lui aussi dans un cadre historique bien précis, car la démocratie athénienne, pour la plupart des historiens de l'époque, est un modèle politique qui annonce la république romaine du 1<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ<sup>54</sup>...

Le vocabulaire utilisé dans les sources accroît la confusion. Pour parler de l'organisation sociale et politique corse, on utilise plus le mot « parti » que le mot « clan », ces deux mots étant d'ailleurs équivalents pour nos auteurs. Cependant, le sens du mot « parti » n'est pas toujours très clair chez les préfets, journalistes, voyageurs... D'une part il nous a semblé qu'il avait été procédé à une traduction du terme corse « partitu », rapproché du sens du mot français « partisan ». D'autre part, par exemple dans les rapport des procureurs, la notion de « parti » est utilisée comme expression d'une sensibilité politique particulière (le sens moderne de « parti » en tant qu'organisation structurée avec des militants n'apparaît, ce qui est normal, que chez certains auteurs dont les textes ont paru au début du XX<sup>e</sup> siècle). L'emploi du mot « clan » est tardif, de sorte que nous pouvons considérer qu'appliqué à la Corse, il signale une découverte « linguistique » datant de la fin des années 1880... Mais le « clan » maintient la Corse dans l'archaïsme, ce qui n'étonnera personne.

S'il faut en croire l'article « clan » du *Grand Dictionnaire Larousse* du XIX<sup>e</sup> siècle les clans « reflètent l'image d'une organisation sociale primitive », mais c'est l'Ecosse et non la Corse qui est prise comme exemple (ceci confirmerait notre hypothèse sur l'utilisation du mot « clan » à propos de la Corse puisque les premiers volumes du *Grand Dictionnaire* ont été publiés dans les années 1870). Comment être surpris de la condamnation de P. Bourde : « Le clan entretient dans la population un état de conscience inférieur »<sup>55</sup>. Et dans ces conditions, comment s'étonner du fait que certains intellectuels corses nient absolument le phénomène : « c'est une erreur de croire que les insulaires sont groupés en clans comme au temps de Rome », dit J.B. Marcaggi<sup>56</sup>.

Commun à une majorité d'auteurs, l'exemple de Rome est délaissé par d'autres, peu nombreux, qui situent la même réalité dans ce qui s'apparenterait au « complexum feudale ». Selon Palinowsky, « il existe un véritable servage et une noblesse dont les représentants sont d'une part les pauvres, de l'autre les propriétaires terriens »<sup>57</sup>. Que traduit ce choix d'une référence moins lointaine que la précédente ? Sans doute le louable souci pédagogique de mettre la situation de la Corse en rapport avec ce qui lui aurait le plus ressemblé dans la France des époques antérieures. L'explication de cette référence serait incomplète si nous n'ajoutions pas que les statuts respectifs des clients et des serfs sont au XIX<sup>e</sup> siècle l'expression de la même subordination. Mais l'évocation du Moyen-Age donne à des historiens l'occasion d'évoquer l'origine du « clan » (ou « parti »). Selon L. Villat, « il existe depuis l'époque médiévale des organisations auxquelles les insulaires donnent le nom de partis »<sup>58</sup>. Ces structures entrent même en contradiction avec la féodalité pour Colonna de Cesari-Rocca qui estime que l'organisation du clan « ne permet pas au système féodal de s'imposer dans toute sa rudesse germanique »<sup>59</sup>, (opinion partagée par l'auteur de l'article « Corse » du *Grand Dictionnaire Larousse* du XIX<sup>e</sup> siècle).

Que le peuple corse continue les traditions de la période gréco-latine, que son organisation rappelle la féodalité européenne, ou qu'elle ait sa propre histoire, à chaque fois l'originalité et l'archaïsme de la Corse sont soulignés. La curieuse synthèse de Théo qui prétend que l'influence des grandes familles corses « rappelle le patronage antique par les obligations qu'elle impose et un peu la féodalité par les droits qu'elle confère »<sup>60</sup>, montre combien l'explication du clan embarrasse ceux qui dissertent à propos des « choses de Corse ». N'est-il pas significatif qu'infiniment peu d'auteurs évoquent ce qui, a priori, devrait leur être connu : les relations des « notables » et de leurs ouailles ? Ne serait-ce que pour cette raison, il faut considérer que l'organisation sociale et politique du clan apparaît à nos auteurs au mieux différente de celle de la France du XIX<sup>e</sup> siècle, au pire irréductiblement étrangère.

Les concepts utilisés dans l'évocation de Rome sont employés dans les rares descriptions du fonctionnement du clan, mais la peinture des détails laisse apparaître parfois des différences avec le modèle romain.

Comment les patrons maintiennent-ils leur pouvoir ? Un chef de clan donne à P. Bourde une première explication : « Je donne ma vie, et je pourrais presque dire notre fortune à nos clients et nos clients nous donnent leurs voix ; tel est notre secret... nos propriétés sont, comme toutes les propriétés de l'île, la côte orientale exceptée, très morcelées ; nous en avons dans une douzaine de communes. Elles sont louées à une cinquantaine de ménages de colons partiaires à des conditions assez douces et dont nous n'exigeons pas toujours la rigoureuse exécution. Ces cinquante ménages, qui vivent par nous, nous sont entièrement dévoués. Voilà bien près de deux cents voix déjà... » <sup>61</sup>. Les fondements politiques et économiques du clan seraient donc à trouver dans les libéralités terriennes accordées par les patriciens corses. Un rapport du Substitut du Procureur Impérial au Procureur Général en date du 20 janvier 1868 <sup>62</sup> tendrait à confirmer ce fait : un candidat à une élection a promis « une châtaigneraie à cueillir ». Le patronage prend aussi la forme d'une assistance : dans le même rapport nous apprenons que le candidat Luigi a adressé divers individus à des marchands pour leur faire délivrer à crédit ou sous caution des balles de farine ; hypocrisie ou naïveté, le Substitut ajoute : « il agissait ainsi depuis trois ans, ce qui pourrait exclure l'idée d'une manœuvre électorale... » Ainsi, la clientèle corse ne semble pas tout à fait aussi soumise que la clientèle romaine : les patrons n'éludent pas leurs obligations, tout en maintenant leurs droits de propriété. La réalité de la protection en Corse obligeait certains auteurs à nuancer, malgré eux, les appréciations péjoratives liées à la référence romaine. Pourtant, si ces nuances échappent à la majorité de ceux qui utilisent la référence romaine, cela ne signifie pas qu'elles imposent une vision plus positive des relations clientèles-patrons en Corse. Le clan est même accusé d'entretenir le retard économique, car les patrons gâchent temps et argent : « Les Corses, chefs de clan, se consomment sous leur tunique de Nessus... Ils prodiguent leur argent dans la lutte électorale, ils vendent leurs champs, ils se ruinent » <sup>63</sup> et « les grands propriétaires manquent tous à cette mission sociale » qui serait d'utiliser les capitaux pour améliorer les cultures <sup>64</sup>. Les faveurs des chefs de clans apparaissent donc comme un refus d'accumulation de capital et une antithèse de l'esprit d'épargne... Là encore il faut voir une évolution de l'image romantique : l'ambiguïté liée à la geste du père-patriarche dans la littérature romantique (où le père est « gardien des lois, justicier et bourreau » <sup>65</sup>) disparaît dans beaucoup de textes pour laisser place à la condamnation des patriciens corses. Les jugements portés sur les « distributions » de terres sont d'autant plus sévères qu'on ne comprend pas qu'elles ont une fonction de prestige. Mais les auteurs étendent à toute la Corse ce qui n'est valable que pour un certain nombre de régions (le Cap, le Sartenais, la Balagne...). La « thématique » du clan confond les situations respectives des clans et des communautés villageoises du centre de l'île (P. Bourde, qui n'est pas le plus mal informé, montre les deux aspects sans les différencier nettement). On retrouve cette confusion dans un

autre registre. En effet, la préface du seul texte qui décrit le système d'entraide des petits propriétaires et bergers de Bastelica indique que la Corse présente « le calme tableau de la sécurité sociale » par rapport à ce qui se passe sur le continent. L'archaïsme social et politique constitué par le clan peut donc avoir aussi une valeur réelle pour une partie de ceux qui se situent dans le camp des monarchistes ou des conservateurs : « La France a connu les heureux effets de cette association de deux classes, la Corse est aujourd'hui un des rares pays qui ne les ait pas oubliés complètement » <sup>66</sup>.

La deuxième explication donnée au pouvoir des notables tient dans ce que les auteurs appellent les « nominations » aux fonctions publiques. Ce patronage est fondé sur le pouvoir des députés, car « faire nommer un député, c'est ouvrir toute large cette source de faveurs vers laquelle toute la Corse tend les lèvres » <sup>67</sup>. Le poste de fonctionnaire octroyé sera plus ou moins important selon l'apport de voix en faveur du député : « untel dispose de cinquante voix, il sera magistrat, s'il n'est conseiller de préfecture... Le commun des votants pourra prétendre aux postes de gendarmes, gardes-champêtres, ou même de cantonniers... » <sup>68</sup>. Nos sources donnent l'impression que cette forme de patronage se développe à partir de la fin du Second Empire, puis revêt une très grande importance à partir des années 1880. Il nous est difficile de confirmer l'opinion qu'à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle « c'est moins par un contrôle politique des moyens agraires de reproduction élargie des familles de petits paysans que par le contrôle (politique) des moyens d'accès à la protection sociale et aux filières de l'emploi, que les notables tendront peu à peu à assurer la reconduction de leur influence » <sup>69</sup>. Cependant, en 1909, les deux aspects de la protection paraissent moins liés ; selon un chef de clan : « Nos électeurs ne s'avisent-ils pas de nous demander des routes ? Des routes et non pas des places ou des bourses pour leurs fils... » <sup>70</sup>. Il faut pourtant faire ici une réserve : dans quelle mesure nos sources peuvent-elles être considérées comme sûres dans l'historique de ce type de patronage ?

Des deux aspects de la protection en Corse, le deuxième est le plus « accessible » à ceux qui visitent la Corse, peut-être parce que sur ce plan là, la situation de la Corse n'est pas tellement différente de celle de la France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais les voyageurs estiment que le « mal » qu'ils décrivent est « plus extrême » en Corse qu'en France. Cette différence de « degré » s'articule sur l'autre aspect de la protection dont elle serait en quelque sorte l'expression moderne. Il est pourtant difficile de comprendre la perplexité des voyageurs devant l'organisation clanique. Au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est à gauche qu'est née la tradition des mouvements structurés, alors que la droite n'aspirait qu'au maintien de l'influence de ses notables. La gauche déplorera le fait qu'en Corse les chefs de clans soient tout puissants à l'intérieur d'une organisation politique, la droite critiquera les effets ruineux du jeu politique des notables corses. Conservateurs et progressistes sont finalement d'accord pour considérer le clan comme une structure paral-

lèle entre l'Etat et les citoyens, que l'on s'en félicite ou qu'on le regrette... Le choix de références lointaines montre la difficulté des auteurs à expliquer l'archaïsme corse et en même temps contribue à « figer » la situation réelle de la Corse pour les lecteurs qui prennent connaissance de leurs ouvrages.

## LA VIE POLITIQUE ET LES ELECTIONS

L'archaïsme se vérifie dans la pratique politique. Pour la majorité des voyageurs, c'est avec l'introduction du suffrage universel que sont nées certaines anomalies dans la politique corse, à cause des clans. Ces « anomalies » signifient pour certains que la politique corse est en décadence par rapport à ce qui aurait été l'état originel de la politique en France. En 1861, le procureur général de Bastia indique qu'en Corse : « les mots et les idées ont cessé d'avoir leur sens ordinaire »<sup>71</sup>. Et selon P. Bourde, « le mot politique n'a du reste plus du tout le même sens en Corse que sur le continent »<sup>72</sup>. Cela supposait qu'il l'ait eu, mais à quelle date ? En fait, la politique entretient les particularités corses : « la vendetta a pour but et pour mission de protéger la famille contre toute violence et contre toute souillure. Le banditisme a eu peut-être pour son point de départ la même origine, mais un élément étranger est venu lui donner une autre direction : cet élément étranger c'est la politique »<sup>73</sup>. La politique se greffe sur les « traditions » corses et les fait évoluer. Il est donc tout à fait logique que les auteurs insistent sur la violence et la fraude qui contribuent au maintien des anciennes pratiques de la vendetta et du banditisme. Seul un procureur écrit que la politique corse possède ses propres traditions : « à ceux qui prétendraient que le suffrage universel a sa fougue et qu'il ne faut pas s'en alarmer, je répondrais qu'au temps du suffrage restreint, sous le règne de Louis-Philippe, la pratique des élections était aussi sanglante et non moins frauduleuse »<sup>74</sup>. Ce qui pose un problème d'interprétation impossible à résoudre ici...

Pour expliquer la violence, on évoque le « caractère » corse : « jouir du pouvoir est la source des plaisirs préférés des paysans corses »<sup>75</sup>. L'âpreté de la lutte politique en Corse est, pour les voyageurs, comparable à la violence des combats que se livraient les Italiens pour le contrôle de leurs cités au Moyen Age. Cet « archaïsme est condamné par tous les auteurs, à l'exception de ceux qui se placent eux-mêmes à la droite de l'échiquier politique : « comme dans ces contrées bénies les élections se font en armes, le parti vaincu traduit son mécontentement par un coup de feu qui fit une victime »<sup>76</sup>... La fraude électorale est elle aussi condamnée. Mais, selon un préfet, « il est impossible, en Corse, d'arriver à une certitude absolue sur les fraudes électorales qui sont en quelque sorte passées dans les mœurs »<sup>77</sup>. Un procureur précise ce qu'il faut entendre par là : « les habitants de ce département qui connaissent admirablement la loi et la jurisprudence en matière

électorale commettent impudemment les actes frauduleux pour lesquels ils savent qu'ils ne peuvent être poursuivis »<sup>78</sup>. En tout état de cause, la politique peut symboliser à juste titre la situation de la Corse puisqu'on lit ici que la « pesanteur » des mœurs corses et l'effort de francisation sont rendus responsables des fraudes...

Les voyageurs utilisent un mot qui à lui seul résume la politique corse : la « passion ». Cette « passion » s'exprimerait surtout lors d'élections dont l'importance ne dépasse pas le cadre du département. Sous l'Empire, les élections au Conseil Général ont la réputation d'être les plus disputées et elles précèdent celles des Conseils Municipaux et celles du Corps Législatif dans la hiérarchie établie par nos auteurs. Un procureur constate avec douleur que « tous les trois ans on renouvelle par tiers le Conseil Général et on nomme les Conseillers d'Arrondissement ; si à ces fièvres périodiques on ajoute l'élection des députés, l'élection des Conseillers Communaux, l'élection du tribunal de commerce, il est vrai de dire qu'il n'existe pas de trêve électorale. Les préparatifs de la lutte, les haines qui la suivent font plus que remplir les intervalles. Viennent les sessions du jury quatre fois par an »<sup>79</sup>. Sous la III<sup>e</sup> République on insiste sur les luttes qui ont lieu lors des élections municipales alors que les maires ne sont plus nommés par les préfets et s'il faut en croire les sources, le commun des électeurs fait preuve de moins de passion au moment des législatives. C'était peut-être montrer qu'elles avaient moins de portée au niveau local<sup>80</sup>. Mais les enjeux de la politique au village sont plus ou moins bien connus des auteurs. La victoire au plan municipal permet aux maires de répartir l'impôt mobilier, de disposer des biens communaux (et donc de faire payer ou non les droits de pacage), de régler les conditions des adjudications lorsque les communes possèdent des bois, etc.

Pour tous les voyageurs, conséquences de la passion électorale des Corses et caractéristiques originales de la pratique politique se manifestent par le bipartisme. Ce « bipartisme » constaté dans toutes les élections est inséparable de la violence et rappelle l'Italie du XV<sup>e</sup> siècle. Selon E. Judet, la victoire permet aux « chèvres du parti qui possède la majorité » de « manger le blé en herbe des propriétaires de la minorité »<sup>81</sup>, et la moitié des habitants « est accablée de toutes les charges sans obtenir en échange une seule des garanties dues à l'homme moderne »<sup>82</sup>. L'intervention de certains acteurs sur la scène de la politique corse lui donne pourtant un petit air de vaudeville : les effets du bipartisme n'inquiètent pas tout le monde. Les « grands électeurs »<sup>83</sup> que sont les bandits ont des obligations politiques. Un préfet de l'Empire s'en irrite en 1861 : « je crois pouvoir affirmer, sans crainte d'être démenti, que l'idée du banditisme est presque effacée dans l'esprit des gens de la campagne. Mais il n'en est pas de même parmi les familles bourgeoises, de celles surtout qui se disputent la prééminence dans les élections municipales et du département et voire même plus haut : l'expérience a toujours démontré que tout bandit qu'on parvenait à éloigner de son canton, c'est-à-dire du milieu des gens personnellement

intéressés à sa conservation, était pris »<sup>84</sup>. D'autres acteurs ont aussi leur rôle : ce sont les administrateurs (sur lesquels nous reviendrons) et les prêtres dont l'action politique n'apparaît que dans les rapports administratifs. Le problème de l'intervention du clergé n'est pas seulement posé au niveau de la hiérarchie catholique, mais aussi au niveau local où son « influence est subordonnée aux succès ou aux échecs de ses patrons »<sup>85</sup>...

La violence, la fraude, le bipartisme et le banditisme suffisaient à discréditer la pratique politique des Corses. Beaucoup de voyageurs se contentent de ces explications et ignorent les joutes oratoires, les tournées de village, le rituel de l'érection du mât de l'élu qui étaient des réalités « révélatrices d'un code des relations sociales »<sup>86</sup>. Et ceux qui font preuve de perspicacité voient là des manifestations pittoresques de la vie politique corse : « Pour qui sont ces drapeaux qui claquent sur ces mâts ? se demande dans chaque village le voyageur ébahi... Mais quel triomphe pour la maison qu'ils signalent. Saluez. Tout au moins ne riez pas trop haut car il pourrait vous en cuire. C'est la demeure d'un conseiller municipal »<sup>87</sup>. Il existe des indications encore plus rares et de ce fait difficiles à expliquer. Elles évoquent le problème du « vote public », encore pratiqué de nos jours dans les villages corses où il n'y a pas d'isoloir. D'après P. Bourde, « on sait toujours avant la fermeture du scrutin, à quelques unités près, comment se répartissent les voix. En effet, l'usage est de ne prendre son bulletin qu'à la porte, au distributeur de son parti, afin que tout le village voie pour qui on vote »<sup>88</sup>. Et selon le député Duclaux-Monteil, il faut « dénoncer le vote public comme l'une des causes qui déshonorent les mœurs politiques de la Corse »<sup>89</sup>. Il est aisé de comprendre la signification du vote public pour les auteurs : il s'agit encore d'un archaïsme car « toutes les législations électorales ont débuté par le vote public »<sup>90</sup>. Il est plus ardu de comprendre pourquoi les voyageurs ne le remarquent que rarement<sup>91</sup>.

Les conclusions des auteurs sur la pratique politique de la Corse permettent de reconstituer une sorte de débat sur l'assimilation de la Corse à la France. D'une part on constate qu'à propos de la sincérité du suffrage universel s'opposent d'un côté les administrateurs (surtout les procureurs généraux), les libéraux et les progressistes, de l'autre les conservateurs et les bonapartistes qui pourraient reprendre à leur compte les mots de Bergerat à propos d'élections municipales contestables : « l'important n'est-il pas que l'on vote ? Une urne est une urne, un maire est un maire ou je n'y connais rien »<sup>92</sup>. D'autre part, l'archaïsme de la pratique politique n'est presque jamais remis en question par les observateurs français. Ceux-ci se contentent d'ailleurs le plus souvent d'adapter des stéréotypes nés à l'âge romantique et la Corse reste le pays où la violence joue un rôle fondamental...

*ESPRIT DE PARTI, OPINION PUBLIQUE  
ET SENSIBILITES POLITIQUES EN CORSE*

Le débat qui passionne le plus les voyageurs, les historiens, les administrateurs porte, comme on peut s'y attendre, sur les conséquences politiques de l'esprit de clan et de la pratique politique archaïque de la Corse.

La plus importante manifestation de l'archaïsme est l'absence presque totale d'opinion publique dans le département. Un administrateur de l'Empire en fait état le 9 août 1858 : les « impressions du pays » sont « moins saisissables qu'ailleurs, car nous n'avons pas, comme sur le continent, une opinion publique pour les réfléchir ou pour les conserver »<sup>93</sup>. En 1909, M. Delanney fait une analyse apparemment semblable dans son commentaire sur l'effet des mesures de décentralisation (loi organique sur les conseils municipaux etc.), celles-ci « ne sont intervenues que quand l'Etat a pu compter sur la maturité de l'esprit public, les sanctions dont dispose l'opinion publique suffiraient à éviter les abus dans la gestion des affaires collectives ou à en empêcher le renouvellement. En Corse, il faut l'avouer, ces précieux auxiliaires font totalement défaut à l'administration »<sup>94</sup>. Or les définitions de l'« opinion publique » proposées dans ces textes ne sont pas les mêmes : à l'« opinion publique » d'une minorité (sous l'Empire) s'oppose un « sentiment universel » (sous la République).

Les explications données à ce grave déficit de la Corse sont l'esprit de parti et l'individualisme des Corses qui pour la plupart des auteurs ne semblent pas devoir entrer en contradiction. Selon M. Bigot : « Avec son ardeur pour parvenir, son intelligence, sa perspicacité naturelle, le paysan de Bastelica est parfaitement apte à exercer ses devoirs civils et politiques sans avoir besoin de guide. S'il en suit un, c'est que les traditions de sa famille ou son intérêt le commandent »<sup>95</sup>. G. Clemenceau transforme légèrement ces idées en 1908 : « Le Corse est surtout un individualiste, et un individualiste plus attaché à ses intérêts de famille ou de parti qu'aux intérêts généraux »<sup>96</sup>. Le citoyen corse apparaît donc comme un « mauvais » citoyen, au début du XX<sup>e</sup> siècle... G. Clemenceau remarque en outre que « les grands courants d'opinion qui, à travers le siècles, ont apporté de si profondes modifications en Europe n'ont eu en Corse aucun écho »<sup>97</sup>. Ce genre de commentaire est minoritaire, en fait « toute la partie éclairée de la population insulaire se plaçait au premier rang dans ce grand mouvement des esprits qui depuis un siècle agite le monde... Mais elle a été impuissante à élever jusqu'à elle cette masse de paysans et de bergers immuables dans leurs coutumes, gardiens jaloux des vieilles traditions »<sup>98</sup>. L'élite corse se serait donc trouvée dans une position défensive sans pouvoir introduire les idées politiques venues du continent. D'autres confirment ce qui apparaît comme un clivage de classe et un effet dû à l'isolement : « Il n'y a de convictions politiques raisonnées ou sentimentales qu'un peu dans les villes et parmi les retraités qui conservent une affection pour le

régime qu'ils ont servi »<sup>99</sup>. Rares sont les textes qui pourraient être utilisés pour remettre en cause ces idées. Ici, les faits rapportés avec prudence, montrent qu'en Corse il y a peut-être une lutte de classe et que celle-ci peut avoir une expression politique : « la plupart du temps, les suffrages ont été demandés non pas pour M. Luigi ou M. de Casabianca, mais pour les noirs que représente le premier ou pour les blancs dont le second est la personnification. C'est donc une classe de citoyens qui se serait trouvée en présence d'une autre classe »<sup>100</sup>. Cette remarque est certes isolée, mais le rappel qui est fait ici des luttes entre Guelfes et Gibelins situerait encore la Corse dans la préhistoire de la démocratie. N'estimait-on pas en effet, que « l'esprit de liberté » était intervenu dans les combats des Guelfes et des Gibelins, comme le montre l'article « Italie » du *Grand Dictionnaire Larousse* du XIX<sup>e</sup> siècle ?

La Corse devient peu à peu le pays d'une démocratie virtuelle, sinon inconsciente, jamais effectivement expérimentée. L'image du clan, l'absence d'opinion publique font rejeter dans le passé glorieux mais révolu du XVIII<sup>e</sup> siècle la « démocratie corse », telle qu'elle était apparue alors. Les valeurs d'une démocratie pauvre, héritées des idées de J.-J. Rousseau, sont défendues uniquement à partir de 1870 par un petit nombre de républicains corses (et français). Selon A. D. Mariani, « les vrais Corses, les Corses de nos montagnes sont toujours restés républicains de sentiment et de nature, car le principe d'égalité qui est la base essentielle de toute République se trouve plus vivace que jamais dans leurs cœurs »<sup>101</sup>.

Les auteurs emploient bien sûr les critères politiques français dans leur recherche de raisons de ne pas trop désespérer de la Corse. Dans leurs rapports les Procureurs Généraux de l'Empire insistent sur l'unanimité bonapartiste des électeurs corses : « l'esprit de parti qui divise les populations de la Corse et qui s'agite si énergiquement dans les luttes électorales et les questions d'influence locale, disparaît toutes les fois qu'il s'agit de cette dynastie... » dit un Procureur<sup>102</sup>. Ce bonapartisme de la Corse est décrit par nombre d'auteurs, même sous la III<sup>e</sup> République. Jamais il n'est expliqué ou nuancé. Aucun texte ne permet d'isoler un « bonapartisme rural » tel que l'a défini R. Remond : « voter en 1852 et en 1857 pour le candidat officiel signifie peut-être tout simplement voter contre le notable ou le curé »<sup>103</sup>. Mais montrer l'omniprésence du bonapartisme en Corse était sans doute une façon d'indiquer que le bonapartisme en Corse n'avait peut-être pas la même signification que sur le continent.

Corollaire du bonapartisme corse, les Républicains n'ont formé sous l'Empire qu'une minorité : « il y a en Corse un parti républicain devant lequel il n'y a pas un républicain digne de ce nom qui ne doive s'incliner avec regret, car ce parti a combattu dans les conditions les plus difficiles... »<sup>104</sup>. Sous la République encore, la Corse apparaît aux auteurs comme absolument réfractaire à la « République abstraite »<sup>105</sup>. Le système clanique fournit une explication commode. En Corse, « la répercussion d'un régime politique n'était pas politique »<sup>106</sup> et ce sont les

clans qui se sont ralliés à la République. Ce qui selon P. Bourde mène à une situation curieuse sinon absurde : « Les quelques familles qui ont des traditions républicaines étaient persécutées jadis par les Casabianca avec l'appui du gouvernement Impérial, la plupart le sont encore aujourd'hui... toujours par les Casabianca, mais avec l'appui du gouvernement Republicain »<sup>107</sup>. Selon les textes, les Républicains ne sont pas tout seuls face aux bonapartistes : légitimistes ou orléanistes existent eux aussi en Corse, quoique peu nombreux. Toutes ces tendances ne divisent, bien sûr, que l'élite corse.

C'est dans le cadre de la recherche d'une opinion publique en Corse que s'inscrit l'analyse de l'action de la Fédération des Syndicats d'Initiative. Cette dernière en 1910-1911 croise le fer avec les politiciens, invoque la particularité corse et appelle à la tenue d'un congrès à Corte en 1911. L. Villat écrit : « Ce serait trahir la Fédération des Syndicats d'Initiative et faire injure à son patriotisme réel, j'entends à son patriotisme français que de tourmenter sa prose incertaine. Elle n'avait voulu que secouer l'amour-propre des Corses misérables et oubliés et créer une agitation qui pourrait profiter au département si elle réussissait à inquiéter les pouvoirs publics en leur montrant que par delà les élus, il y avait une opinion publique »<sup>108</sup>. L'historien A. Aulard expliquant l'échec du Congrès de Corte qui n'aura réuni qu'« une partie de l'élite corse » y voit quand même un fait positif car « les organisateurs de ce Congrès... n'en ont pas moins fait briller un idéal qui finira par être aperçu par tous les citoyens corses, même dans les villages de la montagne la plus reculée »<sup>109</sup>. Rechercher la naissance de l'opinion publique en Corse alors qu'« aucune partie de la France ne s'est ainsi nationalement affirmée »<sup>110</sup>, peut paraître excessif, mais on peut comprendre la tentation de minimiser la portée de ce congrès en pleine montée des périls.

Il est difficile de faire la part du préjugé et celle de la réalité dans les renseignements donnés par les auteurs sur les sensibilités politiques en Corse. A titre indicatif nous proposerons une « carte » politique de la Corse. Deux types de sources s'opposent ici, sans cependant s'exclure tout à fait : les administrateurs ont une idée plus précise que nombre de voyageurs. Mais nos hypothèses seront limitées par le fait que les rapports administratifs sont moins nombreux sous la République que sous l'Empire et que les allusions à des régions précises de la Corse, lorsque l'on évoque la politique, paraissent plus importantes à partir de la fin du Second Empire. Selon un Préfet : « La Corse est divisée par une chaîne de montagnes, en deux grandes parties presque égales sous le rapport de l'étendue. Ces deux fractions de territoire qui ne se sont jamais homogénéisées sont désignées dans l'histoire du pays par les dénominations de le Delà des Monts et le Deça des Monts... La ligne de démarcation élevée par la nature n'est pas moins tranchée dans les esprits. Un sentiment réciproque de jalouse rivalité maintient la division morale entre les deux parties de l'île. Si tout le département vote pour un seul représentant, il sera très difficile de réunir les voix sur le même

candidat. La portion de l'île dont Bastia est le centre, plus industrielle, plus peuplée, aura nécessairement le dessus et cependant dans la partie méridionale et occidentale du département qui a pour capitale Ajaccio les sentiments de la population sont décidément plus français, surtout plus chaleureusement dévoués au Prince Louis Napoléon »<sup>111</sup>. Ce rapport date de 1852, mais la différence entre Ajaccio et Bastia va être confirmée dans les années suivantes, même si Bastia paraît de plus en plus dévouée à l'Empereur. Bastia continue de subir l'influence de l'Italie : certains ouvriers y seraient « pervertis par les révolutionnaires de l'Italie et les funestes doctrines du socialisme »<sup>112</sup>. En outre, « l'arrondissement de Bastia est celui de tous où l'on s'occupe le plus de politique étrangère, dans son rapport surtout avec la question italienne »<sup>113</sup>. Pouvons-nous voir, comme certains auteurs, l'expression d'une tradition « de gauche » dans l'accueil plus chaleureux à Bastia qu'à Ajaccio du Président Carnot (en 1890)<sup>114</sup> ?

Les critères historiques et culturels qui différencient Ajaccio de Bastia sont parfois repris dans les tours de Corse des voyageurs. Mais l'accent est surtout mis sur Corte et Sartène qui se disputent la prééminence en tant que symboles politiques de la Corse. Pour tout le monde Sartène est le conservatoire de la vendetta et du caractère corse : « De nos jours même, de 1830 à 1840, les deux principaux quartiers de la ville furent en hostilité permanente. Le 16 septembre 1830 les habitants de Borgo ayant, sans la permission du maire, organisé une Garde Nationale allèrent bruyamment se promener dans le quartier Ste Anne. Des coups de feu partirent de plusieurs maisons... »<sup>115</sup>. Il est significatif que l'exemple d'une vendetta moderne soit un exemple politique : Sartène symbolise à la fois la culture et l'archaïsme politique de la Corse.

Par ailleurs, beaucoup d'auteurs seraient d'accord avec A. Quantin qui estime que « les dissensions civiles, les passions de la politique locale... prennent à Corte une violence plus concentrée qu'ailleurs »<sup>116</sup>. Là intervient un souvenir historique car « Corte est la vraie capitale non seulement de l'indépendance, mais de l'esprit et du caractère cyrénéens »<sup>117</sup>. D'autres auteurs, toujours à cause des révolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle, prennent le Niolo ou la Castagniccia comme exemples significatifs.

Toutes ces indications seraient bien sûr à vérifier car la vendetta et les réminiscences de l'histoire de la Corse ne constituent pas des critères suffisants pour expliquer les rivalités politiques du XIX<sup>e</sup> siècle.

## *L'ADMINISTRATION ET LA CORSE*

L'évocation de l'action de l'administration française en Corse pourrait paraître paradoxale dans le cadre d'une étude sur la spécificité de la Corse au XIX<sup>e</sup> siècle. En fait, c'est l'unanimité des voyageurs dans leurs considérations sur le rôle des administrateurs du département qui nous a imposé cette démarche. Cependant, aux remarques des voyageurs s'opposent celles des fonctionnaires. Les arguments de ces derniers doivent faire l'objet d'une évaluation précise et leur examen n'a de sens

qu'au prix d'une confrontation avec des ouvrages récents sur la fonction publique en France <sup>118</sup>. Néanmoins nous devons aussi tenir compte des « traditions » administratives que les voyageurs connaissaient bien.

Si les interventions de l'administration française en Corse, depuis l'Ancien Régime, puis sous l'Empire et après 1815, se sont souvent singularisées par leur extrême brutalité, le Second Empire a su éviter toute répression tout en maintenant les anciennes pratiques de gouvernement autoritaire. La seule nouveauté ne consiste pas tant dans l'intervention proprement dite des fonctionnaires dans le domaine politique, que dans les modalités prises par leur action adaptée au suffrage universel. Comme en France, « une activité permanente de renseignement, de surveillance, d'interventions plus ou moins nuancées devient la règle ; elle redouble lors des périodes électorales d'une action directe, intense requérant la présence physique du préfet et le concours des fonctionnaires » <sup>119</sup>. Les rapports administratifs de l'Empire nous montrent en effet l'application des préfets à faire élire les candidats du gouvernement et à maintenir l'ordre. Aux élections municipales de 1860, l'administration « avait pris les précautions indiquées par la prudence. Les élections avaient été placées non en un même jour mais à des distances échelonnées ; une force armée suffisamment importante veillait pour assurer la sécurité de l'électeur et la sincérité du vote » <sup>120</sup>. Les fonctionnaires cherchaient à obtenir la quasi-unanimité des suffrages en faveur des candidats officiels, or ils ne furent pas toujours heureux dans leurs entreprises. Aux élections législatives de 1863, le baron Mariani échoua face à M. Gavini qui n'avait pas l'investiture officielle. Le Procureur Général de Gastian minimise avec raison cet échec : « La nomination de M. Gavini n'a pas de signification politique, car sa famille est toute dévouée au gouvernement, mais c'est un événement local dont le résultat sera d'assurer une certaine influence à son entourage... La plupart des hautes influences qui se partagent la Corse se sont trouvées en présence dans l'arène électorale... Comment l'intervention de ces personnages tout dévoués au gouvernement de l'Empereur n'aurait-elle pas eu pour effet de produire une certaine confusion dans l'esprit des électeurs ? On a pas eu de peine à les persuader sur certains points que la désignation des candidats officiels était de pure forme, et cette considération n'a pas peu contribué, suivant moi, à assurer de ce côté des Monts la nomination de M. Gavini. » <sup>121</sup> Même s'il s'agissait de bonapartistes, les procureurs jugent plus mal que les préfets l'action des notables corses. Ces divergences étaient-elles l'expression d'une simple rivalité de fonctionnaires, les procureurs estimant que les préfets s'acquittaient mal de leur tâche ? Ou était-ce montrer que les préfets constituaient de meilleurs interlocuteurs que les procureurs pour les patrons corses ? Les arguments des procureurs présentent un certain intérêt. On condamne les notables : « Le patronage corse est un mauvais patriciat ; il a fait son temps et il l'a mal fait. Puisse-t-il être remplacé, ici, par la loi dont le patronage est égal. Plus de patrons, plus de partis ; voilà pourquoi j'insiste si souvent. » <sup>122</sup>. « Les influences qui s'exercent en dehors des

représentants officiels de l'autorité sont la plaie du pays »<sup>123</sup>, ajoute un autre procureur en 1867. Si les administrateurs se sont toujours sentis tenus de lutter contre les résistances des provinces françaises, ils montrent clairement les risques encourus par ceux qui comptent sur la loyauté des « patriciens » corses : « Les hommes puissants de ce pays ne reculent devant aucun moyen pour maintenir leur crédit et assurer le succès de leurs intrigues ; s'il faut s'appuyer sur des hommes tarés, invoquer le concours des sociétés secrètes professant le culte du régicide, ils le feront sans hésiter ; ils caresseront les plus détestables passions et, tout en profitant des faveurs du gouvernement de l'Empereur, ils sauront se ménager habilement la confiance d'un gouvernement nouveau, si, par un malheur que la Providence épargnera à la France, l'Empire était frappé et le socialisme triomphant. »<sup>124</sup>

Ces fonctionnaires qui appartiennent à la plus grande machine électorale du XIX<sup>e</sup> siècle, celle de l'Etat, déplorent donc le fait que le patriciat s'interpose entre les électeurs et les agents du gouvernement. Les élections ayant valeur de plébiscites, il était impensable de laisser des patrons décider du choix des électeurs à la place des fonctionnaires. Dans le cadre d'un pouvoir personnel, « expression » du suffrage universel, c'était montrer que le peuple ne pouvait pas faire entendre sa voix en Corse : il est heureux que les patrons aient fait voter pour les bonapartistes ! Les procureurs exagéraient-ils le danger causé par l'action des patrons ? Leurs récriminations illustrent cependant les difficultés des administrations, confirment l'image négative du patriciat corse et mettent la Corse au nombre des régions qui découragent les hauts fonctionnaires.

Si, sous l'Empire, les voyageurs voyaient avec sympathie l'action de l'administration, à partir de 1870 la sévérité s'impose dans les récits de voyage. Les « flâneurs d'élite » n'ont cure des déboires des fonctionnaires et reprennent la critique déjà faite par les républicains sous le Second Empire. A une majorité écrasante, ils constatent le maintien des traditions bonapartistes en Corse. D'autres sources permettent d'introduire quelques nuances et posent le problème du ralliement des fonctionnaires à la République. En 1885, ce n'est pas le gouvernement républicain qui s'est montré partial mais bien plutôt « ces nombreux fonctionnaires que la République avait conservés généreusement dans leurs fonctions et qui ont profité de ce qu'on la représentait comme étant sur le point de périr pour se tourner contre elle avant que le suffrage universel eût prononcé »<sup>125</sup>. Pourtant, il semblerait que la propension de l'administration à descendre dans l'arène ait été tolérée, sinon encouragée, par l'administration centrale... Certains députés s'en indignent en 1911. M. Dalimier, rapporteur d'une commission d'enquête, indique que celle-ci « devra blâmer les mœurs électorales de l'administration en Corse et souligner la nécessité de respecter en ce pays comme en tout autre le libre exercice du droit de suffrage ». M. Dalimier reproche à l'administration « l'envoi des chefs de service de la préfecture dans l'arrondissement et la pression exercée sur certains fonctionnaires » et ajoute :

« il y aurait lieu d'indiquer que si la pression administrative s'est exercée au second tour en faveur de M. Balesi, elle est intervenue au premier tour, avec non moins de force, en faveur de M. Caicutoli » (adversaire du précédent) <sup>126</sup>.

Finalement, on explique autant les mœurs politiques du pays par les clans que par l'action d'une administration dépendante et partielle : « Que les Corses se divisent en partisans des Capulets et des Montaigûs, personne ne peut l'empêcher et il faut s'y résigner. Ce qui est inadmissible, c'est que l'administration même du département depuis le Préfet jusqu'au garde-champêtre en passant par les Magistrats, soit décidément aux mains de la faction triomphante » <sup>127</sup>. En somme, les textes nous invitent à noter une différence de nature par rapport à la métropole : l'administration est un bureau de placement pour les Corses parce qu'elle est aux mains de clans qui imposent leurs candidats grâce aux fonctionnaires reconnaissants.

Tout en condamnant l'administration, les auteurs tentent de remonter aux origines de cette situation. Pour la plupart c'est le Second Empire qui porte la responsabilité de cet état de fait. Mais d'autres accusent aussi les opportunistes d'avoir repris à leur compte les méthodes bonapartistes. Pour Laisant, « la question est de savoir si, en même temps que l'opportunisme a subi les conséquences inévitables de ses fautes, du même coup la République et le parti républicain corse n'ont pas aussi été frappés » <sup>128</sup>. En fait, on note avant tout la nouveauté du phénomène : ce qu'il faudrait appeler un « patronage gouvernemental », ou un « patronage administratif », serait une création datant de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

Dans leurs rapports, les fonctionnaires donnent indirectement une réponse aux détracteurs de l'administration. Certains préfets et surtout les procureurs généraux parlent en effet de la nécessité d'instaurer un régime d'exception en Corse. Ce « discours » avait une tradition et il faut y voir autant l'utilisation de stéréotypes hérités des précédents rapports que l'expression du découragement engendré par ce que les administrateurs considéraient comme une résistance opiniâtre de la Corse à l'assimilation politique <sup>129</sup>. Constatant la multiplication des fraudes le Procureur Général de Bastia se demandait avec inquiétude en avril 1861 si le maintien du suffrage universel était possible et poursuivait : « La suspension temporaire est-elle au contraire indiquée ? C'est assurément une question bien grave, puisqu'elle touche à l'essence de la loi politique et qu'elle aurait pour résultat de placer transitoirement la Corse dans un régime d'exception » <sup>130</sup>. Sous la III<sup>e</sup> République, on demande plutôt une révision des lois : « La loi électorale étant impuissante à réprimer ces sortes de fautes, il conviendrait de modifier notre législation à cet égard » <sup>131</sup>...

La solution représentée par le régime d'exception n'était pourtant pas l'apanage des administrateurs. Elle était envisagée par certains voyageurs, en partie à cause des échecs de l'administration en Corse. Les remèdes qui furent enfin proposés officiellement par le rapport Delanney en 1909

semblèrent apporter une nuance supplémentaire. La situation des communes corse, séquelle catastrophique des rivalités, menait à la stérilisation de l'impôt et c'est cet aspect du problème qui fut retenu. On donnerait « cinq ans aux communes pour régulariser leur situation sous tutelle du préfet, avec le concours du département »<sup>132</sup>. Mais malgré la part donnée à l'administration, il n'était pas question d'instaurer un « véritable » régime d'exception. M. Delanney ajoutait en effet : « Quant à une réforme des mœurs, il faut laisser faire le temps. Toute répression serait criminelle, toute critique attentatoire à l'amour-propre d'un peuple qui semblerait mettre toute sa fierté dans la conservation de coutumes anachroniques »<sup>133</sup>. En fait, F. Masson avait beau jeu de montrer les contradictions du rapport ; on prétend apprendre la démocratie aux Corses alors que, « dans les conditions où le propose le rapport, une sorte de dictature serait établie en Corse au profit des continentaux »<sup>134</sup>. Il est intéressant de remarquer que, pour la majorité de nos auteurs, la solution du régime d'exception est, comme la colonisation, impossible à mettre en pratique.

Mais, comment comprendre les ambiguïtés des républicains modérés à propos du régime d'exception ? Comme l'indique R.C. Ageron, ces républicains « entendaient faire l'éducation coloniale du pays ». Or cet effort d'éducation « se confond avec les progrès même de l'idée républicaine en France »<sup>135</sup>. Comment alors aurait-il été possible de républicaniser et de coloniser la Corse ? Les ambiguïtés des rapports montraient qu'en tout état de cause la républicanisation constituait un substitut à la colonisation. Cette légère nuance (puisqu'on voulait tout de même procéder avec autorité) annonçait peut-être une mutation de l'image de la Corse...

## LA CORSE, SYMBOLE DE LA « REACTION » ?

L'archaïsme de la Corse entre 1852 et 1914 donne naissance à une « symbolique » dont l'utilisation est différente dans les discours politiques français.

« Berceau d'une dynastie puissante »<sup>136</sup>, elle devient vite la cible de pamphlétaires républicains. F. Pyat condamnait en 1859, « Bonaparte, les parricides, les ennemis de la patrie », et demandait que « la Corse qui les a produits soit séparée de la France et rendue à l'Italie »<sup>137</sup>.

Les républicains se déchaînèrent à nouveau en 1870, dans l'atmosphère d'inquiétude patriotique qui suivit la défaite. L'extrême-gauche lançait des brûlots contre Napoléon III et la Corse confondus dans le même opprobre. On condamnait le sous-prolétariat, « gens de sac et de corde, voués à servir des Corses »<sup>138</sup>. E. Vermersch, dans *Le Cri du Peuple*, écrit en mars 1871 : « dans cette Assemblée où les membres de l'ancienne majorité abondaient, ils n'ont été que cinq pour soutenir l'Empire qui n'avait pourtant jamais laissé vides leurs râteliers... Les vrais, les fidèles, ce sont les cinq Corses. A la bonne heure, en voilà

des souteneurs »<sup>139</sup>. Dans le courant du même mois plusieurs pétitions demandent à la suite de celle du Club positiviste (déposée par Clemenceau à l'Assemblée Nationale) « que la Corse cesse immédiatement de faire partie de la République Française »<sup>140</sup>. Nous ne pouvons cependant pas affirmer que l'un des deux aspects de la critique — le racisme anti-corse — ait été une tradition de gauche ou d'extrême-gauche. Si *Le Rappel* du 16 septembre 1870 accusait : « La Corse aujourd'hui donnera la main à l'Allemagne », il était précisé le 20 septembre que la critique visait « la Corse parisienne, bornée au Nord par le château des Tuileries et au Sud par la Préfecture de Police ».

A partir des débuts de la III<sup>e</sup> République, de la condamnation de la dynastie et du pays qui lui avait donné naissance on passe à une mise en cause du système politique légué par la dynastie à la France. Les jugements portés sur la tradition césariste née en 1852 deviennent indissociables de la présence de la Corse comme « laboratoire » du bonapartisme : « Pour interpréter le bonapartisme, il faut moins consulter les déclarations inconsistantes des Princes de la famille Bonaparte, que la violence uniforme de leurs vœux et l'interprétation authentique du système par le pays qui lui a été le plus longtemps fidèle et où il a encore à l'heure actuelle de nombreux partisans. Quelqu'un n'a-t-il pas défini le bonapartisme : la liberté comme en Corse ? »<sup>141</sup>. Certains républicains vont à l'encontre de ce jugement : « La Corse est peu connue ou mal connue au point de vue politique dans notre pays. Beaucoup de républicains, beaucoup de Français, appartenant à tous les partis, sont volontiers portés à croire que la Corse est une terre bonapartiste ; que la Corse est un pays de fanatisme politique dans lequel le bonapartisme s'est retiré, et qu'il constituerait le cas échéant une sorte de Vendée capable de se soulever et de prendre les armes en faveur de ce parti. C'est là, Messieurs, une illusion absolue »<sup>142</sup>.

Ces appréciations signifient qu'il existe deux « images » républicaines de la Corse avant les succès politiques d'E. Arène en Corse. La première, minoritaire, dont les propagateurs sont radicaux, puis socialistes à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, fait de la Corse un pays essentiellement démocratique, qui n'aura que peu d'efforts à faire pour s'adapter aux nouvelles institutions lorsque la « République Sociale » sera instaurée. La seconde est l'expression d'un républicanisme modéré qui voit dans la Corse une terre de mission républicaine. Cette image sera reprise par les radicaux au début du XX<sup>e</sup> siècle... avec les ambiguïtés qu'elle présentait.

La spécificité de la Corse a sa place dans le discours des libéraux ou des conservateurs qui critiquent le régime républicain.

Des conservateurs le condamnent au nom des valeurs traditionnelles de la Corse : « La vendetta inspire pour les institutions régnantes le mépris grandiose auquel elles ont droit »<sup>143</sup>. Mais le plus souvent c'est l'aspect politique que l'on retient. On avance l'idée banale que la République avait amené une possibilité de participation politique plus grande que sous l'Empire. Cette « surenchère » républicaine s'exprime par les pouvoirs exorbitants laissés aux députés, par les relations de dépen-

dance entre ces derniers et les électeurs, etc. La critique des institutions débouche souvent sur le refus de la « République à contenu minimum »<sup>144</sup>, car le libre exercice du droit de suffrage universel ne convient pas aux Corses. Et, finalement, la Corse devient le symbole de l'échec de la République au début du XX<sup>e</sup> siècle : « actuellement la Corse est un exemple pour la France. C'est là qu'un observateur peut étudier le régime social actuel dans toutes ses conséquences. A vrai dire, la Corse a besoin d'être réformée ; mais c'est peut-être la France entière qui doit être régénérée »<sup>145</sup>.

En fait, ces utilisations concurrentes de l'archaïsme et de la spécificité corses tendaient à accréditer une définition négative de la politique corse (la politique étant la caractéristique principale du pays) ; que la Corse soit le symbole de la réaction, le « cas limite » condamnant la République, ou même une terre « essentiellement » républicaine.

La prise de conscience du caractère spécifique de la Corse s'opère, au XIX<sup>e</sup> siècle, dans le cadre des ambiguïtés de l'image romantique et à travers le prisme déformant de la vision coloniale. Mais l'ère positiviste inaugure un changement d'où la Corse ne sort pas grandie : l'indulgence fait place à la sévérité. La découverte de la Corse s'effectue à l'intérieur de deux registres différents. D'une part, on montre quelques aspects d'une histoire encore mal connue. D'autre part, se constitue peu à peu une « ethnologie » de la Corse. Pour les voyageurs, l'histoire de la Corse s'est arrêtée au seuil de la modernité et c'est l'ethnologie, réservée aux sociétés en marge du Progrès, qui rend compte des particularités corses. Cette « ethnologie » s'insère-t-elle dans le cadre des études entreprises sur les campagnes françaises au XIX<sup>e</sup> siècle ? Les recherches folkloristes tendaient à renforcer l'unité du patrimoine dans lequel une mentalité française s'exprimait et de cette manière le domaine populaire était rattaché à la culture bourgeoise... Or, on montre que la Corse se rapproche de la France par l'acquisition de la culture française et il n'est pas pensable d'aller chercher en Corse les éléments du répertoire français qui manquent : on va plutôt y observer les règles de vie d'un monde à part.

Les coutumes corses rappellent aux auteurs des temps plus ou moins lointains : la Rome antique, l'Italie médiévale, la France de l'Ancien Régime même pour certains conservateurs. Ces comparaisons traduisent l'étonnement ressenti par les voyageurs face à l'archaïsme corse. Cet archaïsme est social et politique. Et si, peu à peu, la politique ôte à l'âme corse son mystère romantique c'est que la politique devient l'emblème de spécificité corse. Les auteurs remarquent qu'il existe en Corse une double différence par rapport à la Métropole. La différence de degré constatée dans le déroulement des élections se greffe sur une différence de nature, l'organisation clanique. En outre, on rend l'administration responsable du maintien de pratiques considérées comme archaïques. La Corse devient le bouc émissaire des contradictions politiques françaises mais en même temps, elle en est aussi le symbole : de ce fait, la Corse a un statut quelque peu paradoxal !

Nos sources ne permettaient pas d'établir une chronologie précise de l'évolution des idées avancées à propos de la Corse. Il nous faut néanmoins prendre le risque d'avancer quelques repères. Rappelons d'abord que l'image romantique subsiste tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et que la « vision coloniale » s'atténue dans les années 1895-1910, sans toutefois disparaître. Ensuite, les dates de parution des ouvrages font apparaître quelques moments où se fixent (et non se manifestent) certaines conceptions. En 1870-71, la Corse est victime du discrédit jeté sur le bonapartisme et dans les années 1884-1890 la critique positiviste de l'image romantique s'impose. Une troisième période (de 1908 à 1911) peut être ajoutée à celles qui précèdent. On y lit d'une part que la Corse doit être républicanisée, ce qui est la réaffirmation d'une idée déjà avancée vers 1890. Et, d'autre part, on répète avec force que la Corse est l'exemple de ce à quoi mène l'incurie républicaine...

C'est situer la valeur et la limite des sources utilisées ici que de leur accorder quelque crédibilité sur certains aspects qui nous paraissent essentiels. Les voyageurs insistent sur la résistance de la Corse à l'assimilation. Il faut mettre cette résistance en rapport avec les discours sur la francisation. Ils paraissent à la fois limiter la spécificité de la Corse et lui donner un relief nouveau : les textes montrent qu'il existe en Corse une « double culture » (nous empruntons l'expression à F. Pomponi). De plus, bien que les voyageurs considèrent que l'archaïsme de la Corse est lié à des pratiques héritées d'époques antérieures, voire venues du fond des âges, ils laissent transparaître le fait que cet archaïsme se forge en quelque sorte sous leurs yeux : le Second Empire partage-t-il la responsabilité de cette « création » avec la République opportuniste ? Les textes signalent aussi le maintien au pouvoir des notables corses et la résistance populaire aux idéaux de la République. Il faut se demander si le constat de l'extrême vitalité de la structure clanique suffit à expliquer l'un et l'autre phénomènes. A notre grand regret, il est clair qu'à certaines exceptions près les sources que nous avons étudiées ne permettent guère d'aller au-delà de l'évocation de ces problèmes d'interprétation.

Aix-en-Provence - Novembre 1980.

NOTES

1. Cet article est tiré de notre mémoire de Maîtrise préparé sous la direction de M. Maurice Agulhon, professeur à l'université Paris I, et intitulé « *La vie politique en Corse de 1852 à 1914* », (1978-1979).

Pour ce qui concerne l'image de la Corse avant le Second Empire, voir :

1° La thèse de P. Jeoffroy-Faggianelli. *L'image de la Corse dans la littérature romantique française*, Paris, P.U.F., 1979.

2° *Le Mémorial des Corses*, Tome III : *La présence française, 1796-1914*, Ajaccio, 1980, p. 167 à p. 191.

3° S. Astourian. *La France provinciale à travers les récits des voyageurs dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, mémoire de Maîtrise préparé sous la direction de M. Maurice Agulhon, université Paris I, 1978-1979.

2. Les Italiens n'adoptent pas les mêmes critères qu'en France (cf. *Le Mémorial des Corses* op. cit. p. 172). Mais les Anglais partagent les préjugés français (cf. l'article de F. Peretti, « 1868 : les Anglais redécouvrent la Corse », *Etudes Corses*, n° 14, 1980.

3. Cf. A. Plessis. *De la fête impériale au mur des fédérés*, Nouvelle Histoire de la France Contemporaine, Paris, Le Seuil, 1973, p. 167.

4. Outre les disparitions d'archives signalées plus haut, notre documentation présente des lacunes. La bibliographie générale de la Corse de C. Starace donne une liste d'ouvrages que la Bibliothèque Nationale ne possède pas en totalité ; cependant, un complément extrêmement utile est fourni par la bibliothèque des Archives Départementales de la Corse du Sud. Surtout, la bibliographie de C. Starace n'est pas complète et nous tenons à remercier F. Pomponi, maître-assistant à l'université de Provence, pour ses compléments bibliographiques et ses conseils. Il n'existe pas à notre connaissance d'inventaire complet et accessible des sources imprimées sur la Corse au XIX<sup>e</sup> siècle.

5. F. Pomponi. *Histoire de la Corse*, Paris, Hachette, 1979, p. 354. La Corse ne figure pas au nombre des régions étudiées dans les géographies de la France d'E. Reclus et de Vidal de la Blache.

6. A. N. BB 30 372. Rapport du 15 juillet 1861.

7. J. O. du 26 septembre 1980, p. 6630.

8. A. Quantin. *La Corse, la nature, les hommes, le présent, l'avenir*, Paris, Perrin, 1914, p. 354.

9. Piobb. *La Corse d'aujourd'hui*, Paris, 1909, p. 167.

10. Bertol-Graivil. *Voyage de M. Carnot, Président de la République, dans le Midi et la Corse*, 1890, p. 97.

11. M. Clavé. « Etudes forestières - Les forêts de la Corse », *Revue des Deux Mondes*, mai 1864, p. 379.

12. J. O. du 26 septembre 1980, p. 6631.

13. M. Clavé, op. cit., p. 380.

14. P. Bourde. *En Corse, l'esprit de clan, les mœurs politiques, les vendettas, le banditisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1887, p. 292.

15. H. Hauser. « En Corse, maux et remèdes », *Revue politique et parlementaire*, Paris, septembre 1909, p. 480.

16. Sur le parti colonial, voir R. C. Ageron. *France coloniale ou parti colonial ?*, Paris, P.U.F. 1978.

17. Sur la notion de race au XIX<sup>e</sup> siècle voir l'article de L. Poliakov « Le fantasme des hybrides et la hiérarchie des races ». *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Centre Culturel de Cerisy-la-Salle, 1973.

18. J.O., 26 septembre 1908, p. 6630.

19. G. Faure. *En Corse. Récits dramatiques et pittoresques*, Paris, Hachette, Victor Palme, 1885, Tome I, p. 381.
20. G. Vuillier. *Les îles oubliées*, Paris, Hachette, 1893, p. 305.
21. Cf. les études de S. Astourian et P. Jeoffroy-Paggianelli déjà citées.
22. J. de La Rocca. *La Corse et son avenir*, Paris, 1857, p. 75.
23. T. Zeldin, op. cit., p. 162.
24. S. Astourian, op. cit., p. 125.
25. Cf. E. Chanal. *Voyages en Corse*, Paris, Gedalge Jeune, 1890, p. 51.
26. Sur les « mœurs » corse nous renvoyons au livre de D. Carrington. *Corse, île de granit*, Paris, Arthaud, 1980.
27. P. Jeoffroy-Faggianelli, op. cit., p. 395.
28. *Le Mémorial des Corses*, op. cit., p. 170.
29. G. Vuillier, op. cit., p. 343.
30. M. Bigot. « Paysans Corses en communauté », *Revue des Ouvriers des Deux Mondes*, 1890, n° 64, Tome II, p. 523.
31. D. Fumaroli. *La Corse Française*, Paris, Hachette, 1887, p. 146.
32. De Saint-Germain. *Itinéraire descriptif et historique de la Corse*, Paris, 1869, p. 255.
33. M. Clavé, op. cit., p. 357.
34. De Saint-Germain, op. cit., p. 258.
35. Bertol-Graivil, op. cit., p. 97.
36. P. Bourde, op. cit., p. 209.
37. Ib., p. 304.
38. De Saint-Germain, op. cit., p. 164.
39. E. Bergerat. *La chasse au mouflon*, Paris, 1891, p. 4.
40. Cf. l'article de J. Thiers « Aspects de la francisation en Corse au XIX<sup>e</sup> siècle ». *Etudes Corses*, n° 9, 1977.
41. P. Bourde, op. cit., p. 32.
42. J.O. du 6 décembre 1885, p. 152.
43. J.O. du 26 septembre 1908, p. 6630.
44. J.O. du 1<sup>er</sup> octobre 1909, p. 1222.
45. Cf. l'article de F. Pomponi « Crise de structure économique et crise de conscience en Corse ». *Cahiers de la Méditerranée*, 1976, pp. 93-97.
46. A. Quantin, op. cit., pp. 338-339.
47. J.M. Mayeur. *Les débuts de la III<sup>e</sup> République. 1871-1898*. Nouvelle Histoire de la France Contemporaine, Paris, Le Seuil, 1973, p. 152.
48. M. Bigot, op. cit.
49. Landry. *La protection en Corse*, Marseille, Samat, 1868, p. 3.
50. Op. cit., p. 6.
51. Op. cit., p. 264.
52. C. Nicolet. *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, Paris, P.U.F., 1977, p. 419.
53. Op. cit., p. 469.
54. Cf. la préface de P. Vidal-Naquet au livre de M. I. Finley. *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 1976.
55. Op. cit., p. 7.
56. *L'île de Corse - Guide pratique*, Paris, Delagrave, 1908, p. 23.
57. Op. cit., p. 83.
58. D. Villat. « La question corse ». *Revue de Paris*, 1<sup>er</sup> septembre 1913.
59. Colonna de Cesari-Rocca. *Histoire de la Corse*, Paris, p. 64.
60. Théo. *La Corse à travers les maquis*. Paris, Delagrave, 1883, p. 72.
61. Op. cit., p. 10.
62. A.N. BB 30 427.
63. A. Quantin, op. cit., p. 273.
64. P. Bourde, op. cit., p. 16.
65. P. Jeoffroy-Faggianelli, op. cit., p. 327.
66. Théo, op. cit., p. 72.
67. P. Bourde, op. cit., p. 42.

68. Landry, op. cit., p. 7.
69. A. Casanova et A. Rovère. *Peuple corse, révolutions et nation française*, Paris, Ed. sociales, 1979, p. 287.
70. « Une monarchie féodale, la Corse ». *L'éveil Démocratique* du 17 mars 1907.
71. A.N. BB. 30 372, Rapport du 15 juillet 1861.
72. P. Bourde, op. cit., p. 403.
73. De Saint-Germain, op. cit., p. 263.
74. A.N. B 30 372, Rapport du 15 juillet 1861.
75. P. Bourde, op. cit., p. 39.
76. Théo, op. cit., p. 96.
77. A.N. C 3461. Lettre du Préfet de la Corse datée du 5 mai 1876 au député Bamberger, Rapporteur du troisième bureau de la Chambre des Députés.
78. A.N. BB 18 1904 2064.
79. A.N. BB 30 372. Rapport du 7 septembre 1864.
80. Cf. G. Ravis-Giordani « L'alta pulitica et la bassa pulitica ». *Etudes Rurales*, 1976, n<sup>os</sup> 63-64.
81. E. Judet. *La question corse*. Paris, Journal La France, 1884, p. 91.
82. Ib. p. VI.
83. A. Quantin, op. cit., p. 284.
84. A.N. FIC III Corse 11. Rapport du 28 décembre 1861.
85. A.N. FIC III Corse 7. Rapport de décembre 1866.
86. F. Pomponi. *Histoire de la Corse*, p. 378.
87. A. Quantin, op. cit., p. 263.
88. Op. cit., p. 103.
89. A.N. C 7375. Dossier 1309.
90. A.N. C 7375. Dossier 1310. Le principe du vote secret au XIX<sup>e</sup> siècle consiste dans le fait de remettre un bulletin fermé au Président du scrutin. La référence donnée ici expose les imperfections de la loi électorale française.
91. La rareté des indications fournies par les voyageurs ne permet d'avancer que des hypothèses : 1) Il peut s'agir d'ignorance de la part des auteurs. 2) Le vote public est considéré comme inhérent à la « politique de clan » et il n'est pas nécessaire d'en parler. 3) Ou alors c'est une pratique que l'on retrouve dans d'autres régions pauvres de France, et la spécificité de la Corse est limitée d'autant.
92. E. Bergerat, op. cit., p. 79.
93. A.N. BB 30 372.
94. J.O., 4 juillet 1909, p. 719.
95. Op. cit., p. 454.
96. J.O., 26 septembre 1908.
97. Ib.
98. D. Fumaroli, op. cit., p. 145.
99. P. Bourde, op. cit., p. 44.
100. A.N. BB 30 427. Rapport du 20 janvier 1868.
101. A. D. Mariani. *Un mot à mes concitoyens*, Bastia, Ollagnier, 1871, p. 17.
102. A.N. BB 30 372. Rapport du 9 juillet 1860.
103. R. Remond. *La droite en France*, Paris, Aubier, 1868, p. 108.
104. J.O., 6 décembre 1885, p. 151.
105. M. Agulhon. *Les quarante-huitards*, Paris, Gallimard, 1978, p. 226.
106. F. Masson. *Au jour le jour... la Corse...*, Paris, Hachette, 1911, p. 44.
107. Op. cit., p. 54.
108. Op. cit., p. 75.
109. A. Aulard. « France et Corse ». *Grande Revue*, septembre 1911, p. 24.
110. A. Quantin, op. cit., p. 428. A. Quantin est le seul à adopter ce point de vue. L'agitation de la F.S.I. est un épisode mal connu de l'histoire de cette période, nous renvoyons à ce qui en est dit dans *Le Mémorial des Corses*, op. cit.
111. A.N. FIC III Corse 5. Rapport du 24 janvier 1852.
112. A.N. BB 30 372. Rapport du 10 juillet 1857.
113. A.N. BB 30 372. Rapport du 17 octobre 1861.
114. Bertol-Graivil, op. cit., p. 113.

115. R. Bonaparte. *Une excursion en Corse*, Paris, 1890, p. 92.
116. Op. cit., p. 102.
117. E. Bergerat, op. cit., p. 111.
118. C. Charle. *Les hauts fonctionnaires en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1980.
- E. Le Clère et V. Wright. *Les Préfets du Second Empire*, Paris, A. Colin, 1973.
119. E. Leclère et V. Wright, op. cit., p. 61.
120. A.N. BB 30 372. Rapport du 9 octobre 1860.
121. A.N. BB 30 427. Rapport du 12 juin 1863.
122. A.N. BB 30 372. Rapport du 15 juillet 1861.
123. A.N. BB 30 427. Rapport du 13 août 1867.
124. A.N. BB 30 420 1609 P. Rapport du 24 octobre 1858.
125. J.O., 6 décembre 1885, p. 144.
126. A.N. C 7375. Dossier 1309.
127. Extrait du Journal des Débats in E. Judet, op. cit., p. 67.
128. J.O., 6 décembre 1885, p. 152.
129. Cf. F. Pomponi. *Histoire de la Corse*, Paris, Hachette, 1979, p. 352.
130. A.N. BB 30 427. Rapport du 10 avril 1861.
131. A.N. BB 18 2093 1498.
132. J.O., 4 juillet 1909, p. 720.
133. Ib., p. 721.
134. F. Masson, op. cit., p. 50.
135. R.C. Ageron, op. cit., p. 237.
136. La Rocca (J. de). *La Corse calomniée*, Paris, 1864, p. 6.
137. F. Pyat. *Lettre à la Reine d'Angleterre*, Paris, 1855, p. 3.
138. *Le Rappel*, 15 septembre 1870.
139. *Le Cri du Peuple*, 5 mars 1871.
140. J.O. 6 mars 1871.
141. *Le Parlement Illustré*, avril 1886.
142. J.O., 6 décembre 1885, p. 151.
143. E. Bergerat, op. cit., p. 38.
144. M. Agulhon. *1848 ou l'apprentissage de la République*, Nouvelle Histoire de la France Contemporaine, Paris, Le Seuil, 1973.
145. Piobb, op. cit., p. 167.

## **BASES OF TRADITIONAL REACTION: A LOOK AT THE MUSLIM BROTHERS**

Elis GOLDBERG

Much of the process to which political scientists have given the name "modernization" has taken place in the context of colonial or near-post colonial situations in which conflict between "tradition" and "modernity" has assumed aspects of a conflict between one strong national culture and another, alien, one. Egyptian history since the turn of the century provides a very good example of an organized fundamentalist religious movement dedicated to traditional values. Antecedents to the Muslim Brothers, the organization with which this paper is concerned, date back well over a century and contain a heavy dose of belief in the necessity of re-creating the historical glories of Islamic and especially Arab Islamic civilization. It has therefore been common to portray the Muslim Brothers as simply a reaction in a broad and vague way to conflict between tradition and modernity and between rising Western modes of social organization and weakened Eastern ones. At some level this is no doubt true, but we wish here to suggest that there was a specific set of ideal and material interests which account for both the strengths and weaknesses of the Muslim Brothers and that an understanding of the mechanism which brought it forth initially and has re-generated at least twice since it was proscribed in 1953 may be useful not only to understanding contemporary Egyptian reality but also that of other countries.

There are two common, if polar, views on the Muslim Brothers. One is that they were "essentially a movement of violent reaction against the

ideological failure of the intellectual leaders of whatever tendency and against the political-social failure of the Liberal Nationalist regime..." and thus "did not provide a positive response to the ideological and political problems facing Egyptian society nor did it even begin to understand them."<sup>1</sup> The other is that "the Brotherhood cannot be considered a purely reactionary organization. It sponsored an up-to-date program for social and economic reform, albeit within a rigid and inhibiting religious framework."<sup>2</sup> This paper will argue in a sense that while both views may be in some manner correct, that they also both in some manner address the wrong question. We shall argue that the roots of the Muslim Brothers went far deeper into Egyptian society than that of being a mere reaction on the part of a huge number of Egyptians to the failure of liberalism and that it might be better considered a reaction to the successes of the modernizing tendencies of the colonial and liberal regimes and that indeed to many Egyptians the Brothers did provide what appeared to be not only a positive response but perhaps *the only meaningful* positive response to what was occurring in Egyptian society in the Thirties and Forties. Meaningful, that is, to many who did not wish to turn their backs on their own country's history, culture, or religion. Yet we must also insist that the program of the Brothers was vague and that they themselves had certain fatal gaps in their understanding not only of the basis of the society to which Egypt aspired but also of political action *per se* which inhibited whatever potential the movement may have had. It seems therefore less important to address the question of whether they were extremely reactionary or perhaps somewhat progressive and move on to a different set of questions, one which seems to have been foremost in the minds of Egyptians who have written about the Muslim Brothers in the past twenty or so years—namely, how important were they really on the Egyptian political scene and how important could they have been?

Founded by a truly charismatic figure, Hasan al-Banna, the Brothers always had a highly visible role on the stage of Egyptian politics. Yet despite the organization's size, the fanaticism of its members, their willingness to resort to violence, and their intense condemnation of Egyptian society, the impact of the Brothers has been less than might be expected. Egyptians engaged in politics, even those sympathetic to the Brothers, have been harsh in their criticism. Anwar al-Sadat in his memoirs said al-Banna

believed that the people should rise up in religious exaltation, yet he never succeeded in mobilizing the spirit of revolution which existed on all sides, he never brought that explosive mood to a point of concentration where it could be detonated with maximum effect<sup>3</sup>.

A modern Egyptian historian, standing rather to the left of Sadat, says No matter what was the political outlook of the Society—be it in the national and popular interest or standing against it—yet the positive effects of its activity in the events of that era were not consistent with its great bulk, and there were organiz-

ations and parties of much smaller size, which accomplished far more than it did, such as the communist organizations or *Misr al-Fatat* <sup>4</sup>.

Perhaps to a greater extent than any other person in recent Egyptian history, the founder and leader of the Muslim Brothers was a charismatic leader. He certainly fit the charismatic mold described by one scholar of Egypt of a leader whose

performance should be exemplary, extraordinary, or heroic by the leader's own society. The accompanying message typically contains a bold prescription to remedy the prevailing crisis situation, as well as a utopian promise for the future <sup>5</sup>.

Examining the background of the Brothers, and of one sequence of their rise and fall (there have been at least three such sequences), may well help us to understand certain things about the nature, not only of modern Egyptian politics, but also about the transition to a modern state structure and about the way in which charismatic authority of a certain order can work. Specifically, we will argue that the content of the message is of vital importance—not any call for boldness can successfully propel a man or a movement to power; that specifically, in countries such as Egypt, it may be necessary that there be an understanding of power and authority as impersonal realities distinct from who wields them, whether in a formal or substantive way; that, far from being an irrational movement, a charismatic movement is, within the life experience of its followers, possibly a rational response to a world deteriorating about them; that its members may be socially but not culturally marginal; and lastly, that charisma plays an internal function at least as important as its external function—it integrates the group as well as attracting members.

Although the study of charismatic authority usually proceeds from the study of the leader, we have chosen to take the opposite tack and study charismatic authority from the point of view of membership. The members are not merely passive instruments of the leader, nor are they simply the "other side" of an equation. Max Weber, from whom the concept originated, clearly described the formation of charismatic authority:

The corporate group which is subject to charismatic authority is based on an emotional form of communal relationship. The administrative staff of a charismatic leader does not consist of "officials"; at least its members are not technically trained... It is... chosen in terms of the charismatic qualities of its members... There is no such thing as "appointment" or "dismissal", no career, no promotion. There is only a "call" at the instance of the leader on the basis of the charismatic qualification of those he summons <sup>6</sup>.

Egyptian society had undergone profound shock and was in a real upheaval in the first decades of the twentieth century. No doubt this is the basis within which any charismatic call will be successful, but we

tend to forget just how deeply the Middle East was affected by the colonial administrations of the nineteenth and twentieth centuries. We also either forget or ignore how alien such administrations were to the mass of subjects—alien that is, when they were not inconceivably distant. The Suez Canal, and with it the alienation of Egyptian land to foreigners; the mounting debts, for whose settlement whole provinces were all but auctioned off; the colonial administration, and the factory system eroded the traditional structures. Yet we have become so attuned to moralizing attacks upon or defenses of the colonial system that we no longer recall how unbelievably and simply foreign it was, and moreover, most foreign (and most unspeakably so) in what may seem in retrospect to have been its most glorious moment: the way in which it did undeniably broaden individual horizons and introduce a new and impersonal system of justice. Novelists recall perhaps what historians have forgotten, even so simple a thing as speaking English. In *Mawsim al-hijrah ila al-shamâl*, Tayyib Salih portrays the wonder of an old Sudanese official at a long-lost schoolmate who could "twist up his mouth and stretch his lips so that the words came from his mouth as they came from the mouths of natives (of England)."<sup>7</sup> England introduced more than its men, its tongue, and its laws, however. In introducing its own *system* of law, codified natural law, it provoked a major ideological and social crisis for Egypt. For England (and France) introduced changes into the fabric of Egyptian life which undermined the traditional figures of moral authority in the society, and it was those men, we shall argue, who formed the base of the Muslim Brothers; they were its cadres.

Let us, then, look briefly at what happened to these men between the opening of the Suez Canal and the thirties of our century; of what happened to their society, and also of what happened to those who relied and depended upon them.

In Egypt as in other Arabic-speaking Muslim countries, there was a specific social group known as the *'ulama* who

were the purveyors of Islam, the guardians of its traditions, the depository of ancestral wisdom, and the moral tutors of the population. The *ulama* who did not even form a priestly caste attained a position of moral and social superiority on the basis of their profession as doctors of the law and of their preoccupation with "the words of God" which regulated the gamut of relationships between individuals and between them and their Maker. The rest of Muslim society acquiesced in the special standing of the *ulama*, as indeed did the rulers, in theory, if not always in practice<sup>8</sup>.

The Egyptian *'ulama*, especially, had a diverse membership and played an important role in keeping the society together:

They comforted the bereaved, advised the high and mighty, and on occasion protected the downtrodden. In brief, they were ubiquitous, and fulfilled functions on all social levels, and had an entree into every nook and cranny of society. The social

background of the Egyptian ulama differed from that of the ulama in the rest of the Ottoman Empire for there was no aristocratic caste of high as against lesser ulama, but rather the profession presented a genuine case of social mobility. Most of the prominent ulama were of fallah, peasant, origin... Although other lesser ulama came from all social levels, sons of merchants, the striking fact remains that the leading ulama were of fallah origin<sup>9</sup>.

By the middle of the nineteenth century, however, the religious career was on the decline in terms of social status, although it retained a singular role for the Egyptian national identity:

Al-Azhar... represented a predominantly Egyptian stronghold at a time when most of the ruling classes were foreigners. During the nineteenth century, al-Azhar found its position of leadership undercut by various government reforms. The secular schools founded by Muhammad Ali began to encroach on the ulema's function as teachers. Later on, secular law courts on the French model took away from the ulema part of their old judicial role<sup>10</sup>.

Yet as time went on, it became ever more obvious that "modernization tended to diminish the number of places available for religious graduates in the bureaucracy, first by creating new rivals to their positions and then by demanding new skills."<sup>11</sup>

If education in religious law was no longer a path to greater social status, neither was education in Arabic language and literature. Teaching offered poor chances for advancement in the first few decades of the twentieth century. Lord Cromer had long been the target of Egyptian criticism for his unwillingness to pay out money for schools<sup>12</sup>. At the turn of the century Al-Azhar graduates were responsible for educating some 95 percent of Egyptian children, an education that consisted primarily of memorization of the Qur'an and reading and writing based on that rote learning<sup>13</sup>. Yet such an education was at best likely to qualify the recipients only for a career under the Ministry of Education, a dead end as far as most ambitious students were concerned<sup>14</sup>. Graduates of traditional instruction thus found themselves increasingly locked out of the new promotion opportunities and new careers, and the education they were able to pass on to their charges only began a vicious circle in which traditional attainments reaped little reward. For the '*ulama* and for those who still respected both their roles and their persons, modernization posed a serious social, cultural, and economic challenge.

Al-Banna's own career provides a clear example for the process we are describing. He was the son of a pious and well-known scholar; he graduated first in his class not only at the primary teachers school in Damanhur, but also in the vastly more important *Dar al-'ulûm* in Cairo; he stood fifth in the national examination in Egypt for teacher proficiency; and he tells us in his memoirs he memorized 18,000 lines each of classical Arabic poetry and prose in preparation for his final examinations<sup>15</sup>. That al-Banna spent his first six years after graduation teaching elementary

school indicates how profoundly the traditional values which he held and which he had so brilliantly cultivated were in decline.

Indeed, the old values of literacy and culture seemed to be under widespread attack at every level and in every area of traditional life. Not only was most retail trade in foreign hands<sup>16</sup>, but the small traders and shop owners found themselves stifled by foreign competition which was stiff precisely because it was foreign:

the national element (of small business—EG) lived in hatred and envy of this class of foreigners to whom unexampled success flowed generously: for, in addition to their expertise in trade and artisanship which had been gained in their foreign environment and was lacking to the national elements, they also did not pay taxes to the government, which was the reverse of the national elements which were committed to pay such taxes<sup>17</sup>.

These foreign traders were, moreover, illiterate in the majority, according to the same report<sup>18</sup>.

It seems apparent, then, that al-Banna was able to reach out to a mass of men, often described as coming from the urban *effendiah*, whose social, economic, and cultural situation was similar to his own, and who could form the active membership of his organization<sup>19</sup>.

These men who had been acutely threatened by modernization were, moreover, a social elite which maintained its links with rural society and whose former value was precisely that it was a kind of social cement. Scholars may dispute how well or how completely Islam and the *'ulama* performed such a function, but it was theirs and how deeply it was felt is attested to by Yahya Haqqi in *Quindil Umm Hashim*, when his hero returns to the faith of his ancestors and suddenly feels a deep peace of which his infatuation with Western science had robbed him:

Isma'il's soul was at ease and he felt solid ground beneath his feet. In front of him was no collection of isolated individuals, but a people bound by a single bond: it was a type of faith, the harvest of a companionship in time and a long ripening in its light<sup>20</sup>.

This is only an emotional substratum, however, of the social importance of the *'ulama* which we have already described.

On recruiting trips in the late twenties and early thirties in the area around Ismailia, al-Banna recognized that it was religious sheikhs, teachers, shopkeepers, and the like with those traditional links with their social inferiors—the peasants, the workers, the smaller tradesmen—who could be the basis to mobilize a broader mass following with its own discontents about modernization. Al-Banna describes walking through the small town of Abu Suweir in the Canal region and looking in people's faces until he met a shopkeeper

dignified, sedate, and generous, with piety in his face, eloquence and language in his bearing, whom I saw selling and talking to his customers, and, seeing promise in him I sat down next to him and those he was speaking with in the store, and

introduced myself and explained the purpose which had brought me to Abu Suweir and that I believed he had promise and could carry the burden of this call <sup>21</sup>.

The shopkeepers, teachers, and students whom al-Banna recruited lived in a world without rigid segregation of residence from retail trade or industry and without rigid separation of residence based on social or income stratification <sup>22</sup>. Egyptian students did not confront their fellows from village or neighborhood from across the kind of gap between student and non-student that exists in the West today. As a consequence, those from the effendiah whom al-Banna recruited had no trouble reaching others.

In a society of rack-rented peasants, a movement which preaches, for example, the evils of taking interest because religion forbids it, will always find a wide audience. Whether it is able to or desires to turn that audience into something more is a question we shall consider later. The Brothers also were strong among those sections of the Egyptian working class which were most profoundly affected by foreign business. The first six members of the Brotherhood were, after all, workers in the British camp at Ismailia and al-Banna's account of their conversion into disciples is indicative of the vast network of ties binding people like al-Banna to those beneath them:

They were among those who had been influenced by my teachings and lectures. They spoke to me with emotion, confidence, enthusiasm, faith, and resolution. They said, "We have listened, we have understood, we have been influenced, but we do not know the practical path which will lead to the glory of Islam and the welfare of the Muslim people. We are fed up with this life—this life of chains and humiliation. And now you see that the Arabs and the Muslims in this country have neither position nor respect, and their rank is even below that of servants employed by these foreigners. We have nothing to offer except our blood, our lives, our faith, our honor, and these few pennies saved from our children's sustenance. We do not know the path leading to work, nor do we know how to serve our country, our religion, and our people as you do <sup>23</sup>.

The years of World War I posed a sharp attack also on particular traditional values which had a very real economic as well as social importance. The peasants whom Britain dragooned off the farms and into volunteer labor battalions had traditionally never been subject to military service. Not prone to leaving the farm voluntarily, the Egyptian peasant was now likely to find himself shipped off to unpleasant labor far from his village just at the moment when the first wave of war-induced prosperity might repay years of indebtedness <sup>24</sup>. That war itself, of course, took such "volunteers" in its service so that Christians might use one Muslim people against another, and even what might, to Europeans, seem to be innocent humanitarian gestures took on an ominous color when

compulsory donations were frequently exacted from Muslims on behalf of an organization that operated under the banner of the Christian cross<sup>25</sup>.

Peasant, worker, and shopkeeper had all learned that the foreigner in office did not necessarily keep his promise, that the new secular system had its disadvantages, and that the traditional safeguards for Muslim Egyptians from conscription and taxation no longer applied.

Pious and learned men (or students who wished to become pious and learned men) found that the new law being dispensed in the countryside was often both incomprehensible and unjust in comparison to traditional norms. Again literature may supply the sense that men had that figures may be unable to provide. No doubt Tawfiq al-Hakim has selected from among the most ridiculous examples, but he was a legal official in the countryside in the period when the Brothers were on the rise and his account has the ring of emotional authenticity. In *Yawmiât nâ'ib fi'l-aryâf*, he describes case after case of misdemeanor in which peasants are fined twenty piasters for slaughtering sheep outside the slaughterhouse or "stealing" their own corn (when it had been formally sequestered—but not physically removed—for non-payment of debts). One peasant is fined for washing his clothes in the irrigation canal:

even though (the judge) knows that these wretches have no basins in their villages into which pipes pour pure, flowing water, and have been allowed to live out their lives like cattle, he nevertheless demands that they submit to a law already imported from abroad on the most modern lines<sup>26</sup>.

Indeed, modern law, like the bureaucracy of which al-Hakim himself was part, "does not concern itself with where such a man washes his clothes, but only concerns itself with the application of the law<sup>27</sup>".

These new laws, founded on the new European principles of positive law, governed not only "all the largest enterprises in the country, including the Suez Canal Company, the various municipal water, traction, and other public service companies, and practically the entire banking system(.) it was applied to purely governmental administrations", and was applied in European languages to boot<sup>28</sup>.

To reaffirm, then, the importance of Islamic law and an Islamic order was not an irrational flight into faith, but rather the reassertion of the role of traditional education, of the men who had kept the society functioning in the days before it underwent its decay and disorder, of the need for substantive solutions to problems, and of a social equilibrium over which they had presided. It was, moreover, a re-assertion of the language and literature of the nation, a language and a literature which had been given their most important stamp in Muhammad's revelation. Clearly such an enterprise could attract a large number of followers. Equally clearly, however, the unity of such a movement may not be very firm once its leaders must go beyond appeals to the maxims of common morality. Then the cohesion of the movement may largely depend on the trust of the members in the leadership, and at least one aspect of

charisma is that trust writ large, and maintained by situations where the leadership need not make the hard decisions that pit the interests of one group of followers against another. Continued success, of course, may make it possible to avoid such decisions and so may abrupt failure or even martyrdom. Al-Banna jealously guarded his supreme position as head of the Brothers, and it seems to have been largely trust in him that kept the different parts of it, legal and para-military, as well as factory-worker and peasant, together in one organization<sup>29</sup>. Charisma not only breaks the traditional bonds that keep society together, but in an instance such as Egypt where those bonds had been forcibly sundered it provided a new means for re-integrating a massive protest against the failure of a social system.

Important as the single leading personality may be as symbol and incarnation of the general popular cause he heads<sup>30</sup>, some definite program is necessary. In the case of Islamic fundamentalism, as with any religious revival, several elements of the program already exist for the movement. The importance even from its beginnings of a strong state for Islam has often been noted. In the face of colonial challenges to the state and secular challenges to the religion, strengthening the state became the foundation of almost all nationalist movements in Egypt, but especially for the Muslim Brothers.

The most sweeping parts of the general program of the Muslim Brothers clearly add up to an emphasis on a strong state: the desire for a strong army, an end to corruption in government, the public enforcement of Islamic morality, and enlargement of the Arabic school apparatus<sup>31</sup>. Ever since Muhammad Ali, in fact, attempts to consolidate strong states in the Middle East have been linked with the rise of the sentiments of Arabism and even of what in Arabic are called "localist" nationalisms—what we might call nationalism *tout court*<sup>32</sup>.

The tendency toward a growing secularization of the state and of national life under the impact of colonial rule also meant that only a strong religious hold on the state could win back the lost positions of special concern: the relative immunity to taxation, conscription, and the values of traditional education. It may have been no overstatement at all that then, as one Muslim Brother believed.

seldom, if ever, has Islam needed the state more than today—not merely because the state is an integral part of it, but also because Islam itself is threatened with extinction in a world where only the strong can survive<sup>33</sup>.

If Islam and its teachings provided the ideological underpinnings by which the old society has been held together and if the sources of its law are indeed those of revelation, then the Brothers were correct to believe that "Muslim civilization without the *shar'ah* as its central inspiration was meaningless..."<sup>34</sup> For it was *shar'ah*, Muslim canonical law that the *'ulama* interpreted and which provided the basis for their social role. This law, which has been called the "basic science of Islam"<sup>35</sup>, was the basis on which the *'ulama* did what they did and was a base both

for a classical education and for the Brothers' conception of what a strong Muslim order would look like. There are two aspects of this conception which were not only implicit in the general Islamic tradition to which the Brothers were heir, but which they explicitly embraced, which concern us here: one is a notion of nationalism and the other a notion of how power is employed in a state. The two are not implicit in each other, but taken together they indicate a powerful constraint on the ability of the Brothers to "mobilize the spirit of revolution".

The Brothers' organization was rooted in the religious conception of the path to national liberation from foreign intervention, but the nation they sought to liberate was not simply that of the inhabitants of the Nile Valley, but rather the larger, Islamic "national community". Although the Brothers employed the vocabulary of modern nationalism (in Arabic, *wataniyya* and *qaumiyya*), the meaning with which those words are charged goes back to a more distant time. What they really seem to have had in mind was the concept of community contained in "ummah", and according to Anis Sayegh, up until the most recent times

There is only one meaning in all the dictionaries: The "ummah" is the "shar'ah", and religion, and following the prophet, and "millah" is likewise. Who has an "ummah" has religion<sup>36</sup>.

The Brothers do in fact seem to have used *qaumiyya* and *wataniyya* to reflect a concept more nearly that of esprit de corps than anything else. Thus we find references to *qaumiyyat al-tanzim*, "the realization of common aims of freedom and salvation", or *qaumiyyat al-ummah*, "the special interest of a person in his particular group and people"<sup>37</sup>. In the former, of course, we find a reflection of the charismatic basis of the Brothers as an organization, and in the latter of religion as the basis for determining political membership in the larger context of society. Suffused in both is the idea that faith determines political membership—whether faith in the organization and its leader or faith in the religion of the society at large.

It comes, thus, as little surprise to find that al-Banna tended to class people in four groups which might apply equally to Brothers or to Egyptians in general: "the believer (*mu'min*), the undecided (*mutaraddid*), the opportunist (*nafa'i*) and the opponents (*mutahamil*)"<sup>38</sup>. That the Brothers therefore had a tendency to transform political conflicts into what one author calls "elemental clashes" is not surprising, for it is the reflection of the reality that the Brothers' organization was based on the very real and powerful religious faith of the popular masses<sup>39</sup>. It is the very attraction of the confusion of the political and religious orders to the members which makes it difficult to conclude long-term alliances with secular forces, or even with other religious forces, on any but the most short-term basis<sup>40</sup>. Ultimately, the organization denies itself the possibility of analyzing society in terms useful for political change because it can no longer determine which constituent parts are friend and which are not. The religious act is self-selective<sup>41</sup>. Indeed, it has been urged that the need to retain the essentially sacred character of the

source of the Brothers' message was a barrier to their movement in the direction of a political analysis rather than a moral critique of society. The Brothers, for example, clearly recognized that exorbitant interest rates plagued the peasantry and contributed to rural unrest and urban decay, but they did not see the problem in a purely secular economic setting, for as al-Bishri puts it:

Had the thought of the Brothers reached this point, of realizing that the problem did not depend on whether law was positive or not (i.e., revealed Islam or not—E.G.), but rather an exploitative economic relations, their Call was apt to negate its existence as a Salafiyyah Call... and to merge with any social reform calling or social revolution <sup>42</sup>.

Defending their state against alien and secular intrusions, the Brothers were not about to give ground in their own organization, and yet much of the radicalism voiced in their critique tended to stretch their movement out to the secular Egyptian left. The religious character of the nationalism espoused by the Brothers gave them deep ties to many sectors of the population, but it also inhibited their focussing in a secular way on secular goals which might provide a "point of concentration" for a detonation of popular feeling.

If the religious ideology of al-Banna tended to diffuse the aim of the national movement by its particular definition of nationalism, we shall also argue it tended to weaken the ability of the Brothers as an organization to influence politics because of its belief in a strong executive in government.

If interpretation of the *shar'ah* was the province of the *'ulama*, it awws because they gave suppleness to a legal system which was theoretically unchanging because divine revelation leaves little room for human law-giving:

According to Islamic doctrine the ruler was not permitted to legislate; he could, however, enact regulations carrying out the shari'a law and filling in gaps. This power of the ruler was used particularly in fields where the shari'a was weak, such as criminal law, police regulations, various aspects of taxation, etc <sup>43</sup>.

Inherent in the Brothers' conception of an Islamic order was a strong executive, to which any representative assembly could be only consultative. In general, the theoretical underpinnings were not then strong any way for a truly powerful legislative body, nor perhaps were the conditions ready for one. However, the Brothers do not seem to have desired one at all. Rather, because in al-Banna's own words "the basic point (is) the high purpose of Islam and the greatness of its rules and how what is corrupt and evil in society comes from forsaking the government of Islam, and the duty of the call", there was no need for a popular assembly to make new law <sup>44</sup>. Thus, al-Banna believed in the creation of a consultative chamber whose members

should consist of two types of people: 1) legists, with a

background of 'general knowledge'; and 2) men practiced in leadership—heads of families, tribes, and other organized groups. Elections are only desirable if they lead to the selection of such people<sup>45</sup>.

These were the traditional, and perhaps would-be traditional, leaders of the local sub-units of Egyptian society: the *'ulama*, but also other educated men, the heads of corporate groups, the village or neighborhood "men of substance" who had lost so much under the onslaught of the West or who would never be able to assume positions to which they aspired if the growth of modernist or secularist tendencies in the society continued. Choosing such men, however, as the consultants of the central executive authority would hardly pose a challenge to it, whether such an authority was King or President. The *'ulama*, after all, had not been able to seize the reins of power for themselves a hundred years earlier when they played a key role in Muhammad Ali's accession to rule and a hundred years of decline had increased their taste for office but not for authority:

The unwillingness of the *ulama* to accept the responsibilities of political decision making and defense was not only a reflex of their centuries old submission to political tyranny, it was in essence an admission of their own inability to perform these vital functions themselves. Their response, moreover, was in perfect harmony with their own concept of the basic division of functions among the various elements of Islamic government... Just as the *ulama* would brook no intrusion by others in their special field, so they in turn could not presume to encroach upon the functions of the scribes, the military, or the rulers<sup>46</sup>.

To the degree that neither the *'ulama*, nor al-Banna, nor his followers were able to break with the older divisions of functions in Islamic government, to that degree, too, they were unable to make "a sovereign break with all traditional or rational norms: 'It is written, but I say unto you' "<sup>47</sup>. If one wishes to bring grocers to the point of political explosion, one cannot rely on a theory which says they have not the right, let alone the duty, to interfere in the way the state is run. If the *'ulama* or non-*'ulama* heirs of literate and sacred tradition had no such duty in al-Banna's eyes, neither did grocers.

One consequence of such a stance, of course, was that although the message lambasted those in power for misdeeds, the overall effect of the ideology tended to stabilize the existing political structure it attacked because it offered no systematic alternative. Even the terrorism of the Brothers had this dualism of effect, for it was terrorism which relieved the feelings of impotence and decay surrounding the organization which had driven members to it, but which was itself based on the premise that it was individuals perverting the system which were at fault, not any basic incongruity between the demands of the world into which Egypt was moving and the ideology of an Islamic world it was leaving behind. We find a clear reflection of this in the statement of one of the Brothers who assassinated Prime Minister Nuqrashi in 1948:

We asked ourselves what these leaders, succeeding each other to the seats of authority, did for Egypt. It was in their power to do much... but they refused because their personal greeds outweighed the interests of their country<sup>48</sup>.

This statement is only a reflection of al-Banna's own reasons for founding the para-military squads of the Brotherhood, which were to attain sufficient strength so that the Brothers "can demand of me to plunge with you through the turbulent oceans and to rend the skies with you and to conquer with you every obstinate tyrant"<sup>49</sup>. Youths inflamed with such heady rhetoric might never wonder if ridding the country of tyrants would succeed in ridding it of tyranny. Lacking an impersonal understanding of authority separate from the one who wields it (the need to intervene against the executive, for instance), the Brothers did tend to reinforce the system.

If we recapitulate the argument it will become clear that there is indeed evidence to support the contentions made at the beginning, and indeed, that there is a certain degree of inter-relation between them. Under the impact of the West and especially of colonial rule, traditional notions of equity were violated wholesale. Most severely affected were the educated men who found both their material situation and their social status degraded as the new forms of government and enterprise no longer needed their attainments or valued their achievements. Yet, alongside them, and in close contact with such men—whether students, shopkeepers, teachers, or the like—were coteries of clients, students, village friends, who had also been affected in a tangible and immediate sense by the occupation and its new regime. Despite different material interests and ideological perspectives, all these groups found the possibility of a return to traditional immunities or advantages appealing especially so long as they could interpret for themselves what those immunities or advantages were. Clearly, too, the focus for their resentment was the immediate and tangible instrument of change—namely the secular, positive law of the European regime. The message of al-Banna promised equity and a return to an austere justice, a promise supported by al-Banna's own personal character and traditional attainments. Trust in al-Banna allowed the members to overcome divisions of interest, which particularist guild or union organizations might have exacerbated. Nevertheless, although the general call for equity attracted a wide audience, the absence of any alternative to personal trust in the leader (either of the organization or the state) made it difficult to mount a sustained assault for power. This is because the particular form of the demand for equity left the existing governmental structure essentially intact, asking in essence simply for better men in office. It was difficult to ask questions about how power was held in the society or to mobilize members to do anything other than give the leader a free hand to have the greatest influence on the government, and personal influence is hardly the same thing as political power. Lacking a comprehensive and system-oriented idea of change, that is, an impersonal one, the Brothers

came to be as have so many terrorist and nationalist groups before them, at the mercy of those with far sharper (and more secular) ideas as to how power is gotten and held. In Japan in the 1860's lower-level samurai activists clamored for expulsion of the foreigners and an increased central power to counter material and ideal challenges to the society which were marginalizing them, and they too lacked such an impersonal understanding of power, and so also lacked.

a program, an organized idea of how to change the order of things to their own advantage. For all their talk of "men of talent", for all their denigration of inept daimyo and parasitic samurai, their proposals for reform never seem to have envisaged a fundamental transfer of authority *downward* through society, as distinct from a transfer laterally from Shogun to Emperor and lord... For the objective they ascribed to themselves was not revolution, but joi, the expulsion of the barbarian, conceived as a first step to the salvation of Japan; and the fact that this reflected a patriotic emotion rather than coherent social aims made it easier to incorporate the surviving loyalists into a movement that diverted their emotions to the attainment of a new set of ends: national wealth and strength<sup>50</sup>...

What we have described is a situation in which the rational response of groups of men to deterioration and marginalization led them to an emotionally satisfying patriotism whose appeals seemed to hold answers to their problematic situation in society. However, in Egypt as in Japan that emotional appeal did not really contemplate a fundamental change in the order of things, and thus (especially after the murder of al-Banna in 1949) the tension between message and achievement grew until it split the organization apart. Al-Banna's charisma kept a certain dynamic unity possible; his successor, the colorless and simply conservative Hudaybi, could not<sup>51</sup>. This is because the Free Officers' coup also made it necessary to make some of the hard choices that were deferred under the old regime. On land reform the Brotherhood, its breathless rhetoric of the past notwithstanding, was outbid by the Officers rather easily<sup>52</sup>. The most active terrorist can, in the crunch, prove to be a supporter of the ancien regime, not its enemy<sup>53</sup>.

It is interesting, indeed, that the most concrete proposals from the Brotherhood regarding the actual mechanisms of the state had to do either with changes in the criminal justice system (re-instituting older *shar'a* punishments) or regularizing and stabilizing the civil service procedures, often in the interests of the lower-level employee who had been left at the mercy of higher-ranking officials with good family or political connections<sup>54</sup>. Promotions on the merit system may justifiably be an important concern for the lower and middle-level teacher or clerk. It is not likely to be the mass object of revolutionary change, and especially not if it remains separated from deeper concerns about how the state is run<sup>55</sup>.

Despite an increase in violence initiated by the Brothers at mid-

century and despite their inflammatory rhetoric, the actions of the Brothers took an often bloody but equally often singularly ineffective course. The vision that made them such a large organization and gave them ability to influence the government did not contain a vision of order that offered an alternative to falling in with the government, and their militant conservatism provided no effective locus of attack. In power, and faced with the conflicting demands of their followers, the Brothers might have done no better and possibly worse because their personalized approach to the problems of Egypt lacked any way of resolving different interests of their constituents in a new way. Their behavior under Hedaybi indicated that whether by design or by lack of vision they would have allied themselves with the conservative, even reactionary, landowners rather than risk seeing their society split apart at the seams.

Yet the question remains, if we choose to ask it, why did such a militant organization not see farther than it did? Were they the dupes of reaction all along, as some have charged, or a force for change that lost its way? The answer to the latter question may well be neither and to pose simply another question—why should they have seen deeper than they did? A forceful demand for equity, for a return to the sources of culture, for a deeply personal moral order will no doubt strike a chord in every time that's out of joint. For those not yet willing to question whether there is something deeper and insufficient in the culture, or simplistic about the equity, or perhaps unattainable about the nature of the moral order in which we believe, a desire to go back to a time when things were well is far more compelling than going forward to an uncertain future. It is convenient for us to pose the question of societies in transition between the past and the future as being engaged in the process of modernization. From the point of view of Egypt, and of many societies like it, however, the passage is not from the traditional to the modern, but from heritage to revolution. Torn between *turâth* and *thawrah*, charismatic devotion to a militant nostalgia may well represent to those steeped in a complex and subtle culture a response not only emotionally satisfying but even rational as well.

Le Caire - Décembre 1980.

NOTES

1. Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961, p. 243.
2. Christina Harris, *Nationalism and Revolution in Egypt*, Mouton & Co., The Hague, 1964, p. 15. This is not Dr. Harris' overall evaluation of the Brothers, but it does neatly sum up what others have seen as a positive face to the organization.
3. Anwar el Sadat, *Revolt on the Nile*, The John Day Company, New York, 1957, p. 50.
4. Târiq al-Bishrî, *Al-harakah al-siyasiyah fi misr 1945-1952*, Al-hai'ah al-misriyah al'amah l'iktab, Cairo, 1972, p. 74.
5. R. Hrair Dekmejian, *Egypt under Nasir*, State University of New York Press, Albany, 1971, p. 5.
6. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons and edited by Talcott Parsons, The Free Press, New York, 1966, p. 360.
7. Tayyib Salih, *Mawsim al-hijrah ila al-shamâl*, Dar al-hilal, Cairo, 1969, p. 56.
8. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, « The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries » in *Scholars, Saints and Sufis* (ed. Nikki Keddie) University of California Press, Berkeley, 1972, p. 151.
9. *Ibid.*, p. 157. The ideal at work here is perhaps not too dissimilar from one with which we are all familiar. Poor boys do not generally become president, and especially not very poor boys, but we nevertheless hold deeply to the idea that any boy can. We might be more disenchanted with our political system if we ceased to believe that idea.
10. Donald M. Reid, "Educational Career Choices of Egyptian Students, 1882-1922," *International Journal of Middle East Studies*, 8/3:351.
11. Edmund Burke III, "The Moroccan Ulama 1860-1912: An Introduction" in *Scholars, Saints and Sufis* (ed. Keddie) p. 97.
12. "Educational Career Choices," p. 358. Jacques Berque makes the same point in *Egypt: Imperialism and Revolution*.
13. Daniel Crecelius, "Non-ideological Responses of the Egyptian Ulema to Modernization," in *Scholars, Saints, and Sufis* (ed. Keddie), p. 189.
14. "Educational Career Choices," p. 373.
15. *Nationalism and Revolution in Egypt*, p. 152.
16. Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, Praeger Publishers, New York, 1972, p. 293.
17. 'Abd al-Azim Ramadân, *Tatawwur al-harakah al-wataniyyah fi misr, min 1918 ila 1936*, Dar al-kitab al-'arabi l'l-tibâ'ah wal-nashr, Cairo, 1968, p. 73.
18. *Tatawwur 1918-1936*, p. 74.
19. Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press, London, 1969, p. 329.
20. Yahya Haqqî, *Qindil Umm Hâshim*, Dar al-ma'aref, Cairo, 1968, p. 53.
21. Hasan al-Banna, *Mudhakkirat*, N.D. Lucknow, India, p. 89.
22. Janet Abu-Lughod, *Cairo, 1001 Years of The City Victorious*, Princeton University Press, Princeton, 1971, p. 69.
23. *Nationalism and Revolution in Egypt*, p. 149.
24. *Tatawwur 1918-1936*, pp. 66-67; *Nationalism and Revolution*, pp. 84-85; *Egypt: Imperialism and Revolution*, p. 295.
25. *Nationalism and Revolution*, p. 86.
26. Tawfiq al-Hakim, *Yawmiât nâ'ib fi-l-aryâf*, Dar al-ittihâd l'l-tibâ'ah wa al-nashr, Cairo, 1960, p. 28.
27. *Yawmiât nâ'ib*, p. 28.

28. Herbert J. Liebesny, *The Law of the Near and Middle East*, State University of New York Press, Albany, 1975, p. 74.

29. *Al-harakah al-siyâsiyah*, p. 63, Bishri is rather critical of al-Banna over this, but Mitchell makes the same point.

30. *Al-harakah al-siyâsiyah*, p. 63.

31. *Nationalism and Revolution*, pp. 170-72.

32. At issue here is a problem which is certainly not clear outside the Arab world and whose solution may not be any more clear inside it: the conflict between "localist nationalism" - *iqlimiyah* - and "Pan-Arab nationalism" - *'arabiyyah*. In a very interesting essay called *Tatawwur al-mafhûm al-qaumiyy 'and al-'arab* (Dar al-tali'ah, Beirut, 1961), Anis Sayegh asserts that state-building lies at the center of any national identity in the Middle East when he says of Muhammad Ali's military campaign that despite his certainty that they "were not Arabist actions to any degree, nor were they steps toward Arab unity as some historians aver, nor did Muhammad Ali have any nationalist aim behind him . . . (yet) despite all of this, I concede in the effects of these campaigns something similar to the effects of the campaigns outside the Arab world . . . in that it consolidated the Egyptian entity, and subsequently in that it pulled Egypt from the realm of states dependent upon the Sultan and made it a formal state of whose independence, and military, civil, political, and economic strength, the world was aware and of which both Europe and the Sultan took notice." (pp. 77-78).

33. *The Society of Muslim Brothers*, p. 244.

34. *Ibid.*, p. 236.

35. *The Law of the Near and Middle East*, p. 26.

36. *Tatawwur al-mafhûm al-quamiy*, p. 19.

37. *The Society of Muslim Brothers*, p. 319.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.* 'Abd al Azim Ramadan, in *Tatawwur al-harakah al-wataniyyah 1937-1948*, makes the interesting point that studies by what he calls "cadres" (*kawadir*) making "socialist" or "Marxist" research say that Egyptian Christians of the working class or petite bourgeoisie tended to become leftist when they became disaffected with the Wafd party, but that Muslims tended to become Muslim Brothers. Ramadan also makes the opposite point from Mitchell's, but one which in a sense confirms it: that the religion of the masses which brought them to the Brothers as it had driven them through the Revolution of 1919 along with the liberal nationalists had not deprived them of their religion "as a faith, a heritage, a culture, and a tradition, and thus it was natural that they opened their hearts to a call preaching this very meaning." (pp. 301-02)

40. For brief periods, under the most severe repression, the Brothers and the Communists, for example, managed to find a certain common ground. Otherwise, the Brothers shied away from united action with other parties.

41. It might be said that working class parties have a similar problem because they have to accept all the workers as allies. Nevertheless, the basically secular outlook of such parties overcomes the problem of external selection. Thus, communist and socialist parties adopt both social and political criteria, so that a field is created between the workers and the progressives. Of course, the problem of socialist-communist unity may be said to be a reflection of the problem, but perhaps only in the way that trying to sort some people out of the "national unity" is for liberals or conservatives. In each case, there is another, non-self-selecting, test.

42. *Al-harakah al-siyâsiyah*, p. 68.

43. *The Law of the Near and Middle East*, p. 44.

44. *Al-harakah al-siyâsiyah*, p. 44.

45. *The Society of Muslim Brothers*, p. 266.

46. "Non-ideological Responses of the Egyptian Ulema," *Scholars, Saints, and Sufis*, p. 174.

47. H.H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber, Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York, 1972, p. 250.

48. *The Society of Muslim Brothers*, p. 329.

49. *Ibid.*, p. 15.

50. W.G. Beasley, *The Meiji Restoration*, Stanford University Press, Stanford, 1972, p. 266.

51. *The Society of Muslim Brothers*.

52. *Nationalism and Revolution*, pp. 206-09. However, as Mitchell makes clear, the Brothers were outbid.

53. V.I. Lenin, "What Is to Be Done?" in *Selected Works*, Progress Publishers, Moscow, 1967, pp. 159-61. Lenin objected to terrorist activity in this pamphlet not, obviously, out of squeamishness but because terror was only one of "two different forms of *evading* the most pressing duty now resting upon Russian revolutionaries, namely, the organization of comprehensive political agitation." This agitation, of course, is the struggle for political power, and it is this fight for power to determine the system rather than merely to prick at it which is at the center of Lenin's concept of politics in "What Is to Be Done?" The other evasion, by the way, is liberal trade unionism, which also avoids raising the issue of power.

54. *The Society of Muslim Brothers*.

55. *Egypt: Imperialism and Revolution*, p. 495. Berque writes "A significant demonstration was held about the same time under the aegis of a pious association, the Shubban al-muslimin, who like other political organizations took almost too close an interest in workers' demands. They held a big congress at Shubra for the 'forgotten' functionaries of the 7th and 8th grades, who were as impecunious as the working class and certainly far more bitter." Being poor, bitter, and a believer in the correctness of the system may make you dangerous for a man holding office. Our argument here is that it doesn't make you a danger to the office itself.

## RIBA AND INTEREST IN AN ISLAMIC POLITICAL ECONOMY

Homayoun KATOUZIAN

### 1. The problem

If there is one thing on which all the different Islamic sects are united, it is the law of prohibition of *ribā*. Yet, the precise application of the law has always been a subject for argument and interpretation among Islamic jurists (*fuqahā*) and religious leaders. In recent years, the significant increase in income and wealth in many Islamic countries, the spread of a new Islamic consciousness among their people and the associated interest in the theory and practice of Islamic politic economy have served to focus attention on the prohibition of *ribā* and its practical implications for contemporary Muslim societies. To take but one important example, the substantial surplus funds of such oil-rich countries as Saudi Arabia, Kuwait and elsewhere has tended to pose a serious dilemma for many of their public and private owners, because if these funds are deposited in foreign banks or invested in interest-bearing assets it might appear to violate the law of prohibition of *ribā*.

This paper is a brief but comprehensive examination of the subject in all its major aspects. Hitherto, writers on the question of *ribā* have divided into two groups. On the one hand, there are the Islamic jurists, religious leaders and activists who tend to re-iterate the law and traditions on this subject, emphasise its indivisibility and universality and reach the conclusion that *ribā* is the same as interest, and that it is absolutely forbidden regardless of the social and historical context

or the purpose for which borrowing and lending is carried out. On the other hand, there are the historians, sociologists, etc., who have tended to cast doubt on the universal applicability of the law of prohibition of *ribā* on grounds of its possible historical origins, the sociological changes since the rise of Islam, and so on<sup>1</sup>. This has led to a 'stalemate' in which a practising Muslim would be bound to accept the position of religious leaders and committed Islamic writers rather than that of modern—usually non-Muslim—historians and social scientists.

In this paper, we will try to break the deadlock by applying social, historical and economic analysis to the subject *in a way which would not contradict basic doctrinal principles*. In other words, by assuming the Islamic position that Islam is a universal religion in time and space, and that the prohibition of *ribā* is a general Islamic law, we will try to demonstrate that its terms of reference have been extended far beyond the intentions of the Law-giver, that its proper *Islamic* application should exclude many cases of lending and borrowing, and that, otherwise, its application will lead to social injustice and economic dislocation.

## 2. The law of prohibition of *ribā*

The taking of *ribā* has been discouraged or denounced in various *Āyāt* of the Quran with different degrees of emphasis. The most categorical denunciation of *ribā* occurs in *Āya* 275 of *Sūrat al-baqara*:

Those who eat *ribā* shall rise up before God like men whom Satan has demented by its touch, for they claim that *ribā* is like trading; but God has permitted trading and forbidden *ribā*...

Two things are clear from the above text: (a) *ribā* is forbidden; (b) trading and, therefore, merchant profit is permitted. There are other, less clear or less emphatic references to *ribā* in the Quran. For example, *Āya* 130 of *Surat al-Āl 'Imrān* commands the believers not to take *ribā* 'doubling your wealth many times over' (*aḍ'āfan muḍā 'afatan*). This has led some scholars such as Rodinson to suggest that perhaps *ribā* is prohibited only when it is charged at the rate of 100 percent (Rodinson does not put it in these words, but this is the meaning of his argument<sup>2</sup>). But the argument is unconvincing for the following reasons. First, it does not make much logical sense, because it could mean that any other rate of *ribā*—for example 92 percent, or even 150 percent—would be permitted. Second, this particular *Āya* may have referred to one specific case of *ribā*-taking by a lender in the Muslim community, although this is a matter for speculation. Third, and most important of all, *Āya* 275 of *baqara* (which we have quoted above) categorically forbids *ribā*, so that even if there are weaker, less clear or more qualified statements about *ribā* (or any other subject) in other parts of the Quran, it is the clearest and most categorical statement which should be taken as the basis for

legal reference. Indeed, this is what normally happens in all cases of legal and judicial interpretation.

Another argument which is sometimes put forward is that *ribā* means usury or 'excessive' interest<sup>3</sup>. Usury was the term used in medieval Europe for interest charges which, by later European standards, were 'excessive'. Whatever the (Christian) ethical basis for the repudiation of usury in medieval Europe, it is fair to say that such a repudiation was in the interest of kings and noblemen who did most of the borrowing, and against that of the (usually Jewish) bourgeoisie who did most of the lending. It was from the sixteenth century onwards that, as a result of the growth of trade, etc., usury began to become socially acceptable so long as it was not 'excessive'. For by then, many of the borrowers as well as lenders were themselves merchants and traders, and—in any case—the increase in the supply of money had helped to reduce interest rates<sup>4</sup>.

In general it does not make much economic sense to talk about 'excessive' interest rates, because these are greatly influenced by different economic situations. For example, even in contemporary Europe a rate of interest of 15 percent would have been regarded as 'excessive' two decades ago, whereas it is almost thought to be normal at present. In other words, what is 'excessive' in a given time and place may be normal in another. Apart from all that, the law of prohibition of *ribā*, in the text quoted above is—once again—categorical, and does not leave any room for argument about permitted and forbidden rates.

It is certain that *ribā* is forbidden in Islam regardless of the rate at which it is charged.

### *3. The historical and sociological interpretations*

It is sometimes argued that the prohibition of *ribā* may have been principally directed against the pagan community of Mecca and/or the Jewish community in Medina<sup>5</sup>. From the socio-historical point of view, it is very unlikely that the prohibition of *ribā* had been specifically directed against the Meccans because, (a) the *domestic* social and economic relations in Mecca had little bearing on the economic welfare of the Muslim community in Medina, for there was no friendly contact between the two, and (b) *the whole* of the specific beliefs and practices of the Meccans (i.e. such beliefs and practices which were not allowed in Islam) were being constantly and categorically denounced and condemned in Quranic revelations. This was not so in the case of the Jewish tribes of Medina, the basis of whose faith was respected by Islam, and who were involved in direct contact and transaction with the Muslims. It is of course likely that they lent goods and money to Muslims (as well as each other) and charged them for it (see note (10) in the references). But there is no historical evidence that Muslims themselves—at least prior to the prohibition of *ribā*—did not do so.

In fact, Āyā 130 of Āl 'Imrān (cited above) is directly addressed to 'believers', and Āyā 275 of *baqara* goes on to say that he who heeds the prohibition of *ribā* may 'keep what he has already earned' in this way. Whether or not one such as 'Abdulrahmān ibn 'awf—the leading businessman who was very close to the Prophet—continued to charge a rental on his business loans *after* the prohibition of *ribā*, it is very likely that he had been doing so *before* it. In any case, once 'God... has forbidden *ribā*', he must have forbidden it for believers as well as non-believers.

The sociological argument according to which the prohibition of *ribā* may only have been relevant to, or intended for the social and economic circumstances of early Islam is, likewise, unconvincing on two major grounds. Firstly, Islam emerged and developed among a primarily trading people. Therefore, although there are important differences between the early Islamic society and, say, the modern society, it is certain that *lending and borrowing for business purposes* must have been a normal feature of the early Islamic economy. Secondly, such an argument will never convince a practising Muslim, on account of the universality of the Islamic mission.

Thus we reach the conclusion that, (a) *ribā* is forbidden regardless of the rate at which it is charged; (b) it was forbidden for Muslims as well as others living with, or in, the Islamic community; (c) to say that it must have been relevant only to the early Islamic society is historically unconvincing and theologically unacceptable. However, the important question which we are yet to tackle is the meaning and significance of *ribā* itself. This we will do in section 5 and 6 of this paper.

#### 4. *Ribā, money and inflation*

Let us, for the moment, suppose that *ribā* is the same as interest—that is, a certain rental charged on *any* loan given by *any* one to *any* one for any purpose, including business investment. Let us further suppose that, in all times and places, the taking of *ribā* (assumed to be the same as interest) is forbidden both for the lending of goods *and* for the lending of money. These assumptions are entirely in keeping with the views of contemporary Islamic jurists and activists on the subject of *ribā*; but, contrary to their belief, it does not necessarily follow that the taking of interest on monetary loans should, in all circumstances, be forbidden. This is so, because of a fundamental difference between the nature and significance of money in the past and at present. Before the invention of *paper money*, money consisted of one or more *commodities*, particularly gold and silver. Gold, silver and all other *commodity monies* are—like all commodities—produced at a certain cost, and for that reason they may be said to have an 'intrinsic value'; but *paper money* is issued (not produced) at hardly any cost and, therefore, has no intrinsic value—it is 'valuable' only for as long as it is (contractually) accepted as a medium of exchange. As a result—and unlike commodity monies—the

supply of paper money can be increased or decreased by fiat, and this could have significant implications for the subject of our discussion<sup>6</sup>.

The point is this. The law of prohibition of *ribā* means that the borrower must return to the lender the exact equivalent of the loan when it falls due. In a modern political economy the 'value' of paper money itself—i.e. its purchasing power in terms of commodities, *including* gold and silver—is subject to change, and, in the contemporary situation, likely to fall. For example, a certain sum of money lent (for a year) in 1980 would have a commodity equivalent or purchasing power *less* than it did in 1980, when it falls due for repayment in 1981. This is analogous to the case of lending, say, three sacks of wheat and receiving, say, two sacks in return, which would be against the letter and the spirit of the Islamic law, unless it is willingly intended as an act of charity. It follows that, to be consistent with the Islamic law itself, a rate of interest equal to a mutually-agreed rate of inflation (between the lender and the borrower) would have to be paid<sup>7</sup>. For example, if the rate of inflation is 10 percent, then a rate of interest of 10 percent would have to be charged in order to ensure that the lender *does not lose* as a result of lending his money to others. As it happens, the current rate of inflation in many countries is even more than the commercial rate of interest, so that the lenders are bound to lose and borrowers bound to gain! The difference is even more pronounced in oil-exporting countries where commercial rates of interest are lower and rates of inflation are higher than in many other places.

Therefore, it is certain that—even on the basis of a strict theological interpretation—the charging of interest on monetary loans should be permitted in all situations in which the rate of inflation is no less than the rate of interest. Otherwise, the application of the law of prohibition of *ribā* would be contrary to this law and the general principles of Islamic justice<sup>8</sup>.

## 5. The meaning of *ribā*

In section 4, above, we *assumed* that *ribā* was absolutely the same as interest and that, therefore, the taking of interest on *any* loan was forbidden unless, as we showed, the rate of interest was no more than the rate of inflation. In this section, we will investigate the realism of this assumption; that is, we will try to see whether or not *ribā* is the same as interest even when there is no inflation (or deflation).

To tackle this problem, it would be helpful to refer directly to the text and wording of the law in the Quran. The *Ayāt* 262 through to 274 of *Sūrat al-baqara* systematically advise, encourage and command the faithful to give 'provisions' (*nafaqāt*) to their needy bretheren. The *Āya* 273 explicitly refers to the need for charity towards 'those needy people who, being preoccupied with the cause of God, cannot travel in the wolrd [to seek income from trade, etc.]... You can recognise them

by their look: they do not beg for provisions; whatever you give in charity are known to God'. This is sometimes interpreted as referring to the famous *Ahl al-ṣuffa*—the poor converts to Islam who were both homeless and unable to afford a rag to wear, for decency's sake, in communal prayers. The *Āya* 274 states that 'those that give provisions by day and by night, in private and in public, shall be rewarded by their Lord, and they have nothing to fear or regret'. Then follows the *Āya* 275, quoted in section 2 above, which contains the most emphatic prohibition of *ribā* in the Quran. The next *Āya* (276) states that God will diminish what is earned by *ribā* and enhance the wealth from which charitable provisions are given.

These and the other *Āyāt* not quoted above show the social and economic implications of the law against *ribā* not only for the immediate and local situation in Medina or a traditional society in general (the very mention of which is unacceptable to Islamic jurists and economists on account of the universality of the Islamic mission) but for all times and places: *it is forbidden, at any time and in any place, to charge ribā on loans given to the poor for their basic consumption.*

This is reinforced by an examination of the wording of the text of the law: *nafaqāt*, here translated into 'provisions', refers to the subsistence needs of the household provided by the head of the family, as well as charitable contributions to the subsistence of the needy, all of which—even until recent times—used to be supplied *in kind* not in cash, in Islamic countries. *Ribā* literally means 'increment', and the text speaks of 'those who **eat** (*ya'kilūna*) *ribā*'. In fact the expression 'eating *ribā*' has even entered into Persian, and probably other Islamic languages, as a result of the literal translation of the Arabic text<sup>9</sup>. Thus, while in these languages wages, profits, rents and other incomes are 'earned', 'received', 'made', etc., *ribā* is *eaten*<sup>10</sup>. It looks as if the reference is to the case of food alone. In any case, *nafaqāt* or provisions nearly always consisted of (uncooked) food items and hardly anything else.

The above analysis points to three inter-related conclusions: (a) *ribā* refers to rental charges on loans given, *in money or in kind*, for the provision of food and, perhaps, other *consumption goods* (e.g. accommodation, furniture, etc.); (b) it refers to loans given to those who through no fault of their own, are in need of such borrowing for their subsistence; and (c) it does *not* refer to rental charges made on monetary loans given to borrowers who would use them in investment and other business activities (unless the borrower happens to be a genuinely needy person without employment or funds of his own, who would use the loan in order to earn his own and his family's basic consumption requirements). Thus, *ribā* does not refer to rental charges made on loans given to those whose livelihood does not depend on it, whereas most of the interest-bearing loans made in the modern world is precisely used for the purpose of ordinary business investment.

It is worth emphasising that the above analysis has *not* been based on the argument that the law of *ribā* could only have been intended for

the early Islamic and other 'traditional' societies. On the contrary, we have argued that in any and all circumstances (i.e. in the early Islamic and all other times and places) the prohibition of *ribā* refers to rental charges on the type of loans described above. It follows that, even in the prophet's own lifetime, the charging of a rental (or interest) on other types of loans must have been allowed and practised. For, otherwise, there would have been no motivation for even the most pious of Muslims to lend their money to those who were not in need, so that they would make a profit and keep it all for themselves; they would either have used it in business directly, or entered a partnership, or simply kept it to themselves and, hence, avoided the risk of default on the payment of the principal. In other words the law of *ribā* would have become *irrelevant* for such cases, because hardly any one would have lent his money for an exclusive increase in somebody else's wealth! This point has much greater social implications for modern times which will be examined in the following section.

#### *6. The social implication of the prohibition of interest*

We have already shown (in Section 4 above) that in inflationary situations interest charges—on all types of loan—at a rate no higher than the rate of inflation should be permitted, or the law of *ribā* and other principles of Islamic justice would be violated. This, as we have seen, is the inescapable outcome of the strict theological interpretation of the law itself. We have further argued (in Section 4, above) that it is virtually clear from the text of the law that *ribā* refers to rental charges on loans for the (direct or indirect) provision of the ordinary means of livelihood for those in need; and that, if it had been intended to cover business transactions as well, it would have become irrelevant because no one would willingly have made such loans except for personal reasons (such as a father lending to his son to help his business) which could happen even without the legal prohibition of interest.

In modern societies, much of the lending and borrowing for business purposes take place through the private and state banking system. Furthermore, in developing economies and—especially—in the oil-exporting countries private banks are themselves greatly dependent on state finance. Suppose that in such a country the purchasing power of money remains constant (i.e. there is neither inflation nor deflation) so that it will not be necessary to compensate the lenders (or, in the case of deflation, borrowers) for the change in the real value of money when the loan is repaid. This would mean that if interest is permitted, it would genuinely increase the lender's capital and not simply compensate (wholly or partly) for the effect of inflation on the purchasing power of money. Suppose further that (contrary to our argument in Section 4 above) the state takes the view that interest charges on loans to everyone and for all purposes are the same as *ribā* and should therefore be

banned<sup>11</sup>. In such a situation, a person could borrow from the state or a private individual, use it in trade or other activities, enjoy the profit or rent made on the investment, and return the principal of the loan when it falls due.

If the money has been borrowed from the state, then this would mean that those who have the privilege of obtaining such loans could earn a living at the expense of the general public. It is a privilege—and it could be a great privilege—because, both for social and (at least) for economic reasons, not everyone can have equal access to such loans. If, on the other hand, these are entirely private loans, then (apart from cases of pure charity, family favours, etc., which are not relevant to the question in hand) it could only mean that—because of personal, social, educational and legal barriers—the lender is unable to use his own money in a like manner, and *if* he lends it, he would have to let the borrower alone to enjoy the entire proceeds of the investment. But it is more likely that he would simply keep his money and spend it at will, because this would at least ensure perfect liquidity (i.e. ability to spend his money whenever he wishes) and excludes the risk of the borrower's default in repaying the loan.

The above scenario has two sets of implications, one social and judicial, the other economic and practical. First, from the point of view of social justice, *including Islamic social justice*, the system appears to be unjust and inegalitarian because those who have a better social and economic standing (including personal contacts, the influence of which should not be underrated) would succeed in borrowing most of the funds from the state, thus turning a system which, in theory, is supposed to be based on greater social justice into one which, in practice is socially unjust. To prevent misunderstanding or a confusion of issues it should be pointed out that the above argument is wholly unrelated to cases of preferential state lending to deserving individuals or social groups. For example, in a developing country (Islamic or not) the state may lend to peasants and small farmers at low or nil interest for reasons of economic strategy, social justice or both. Such a decision would have to be judged on its own merits and—in particular—it does not have to be based on a general prohibition of interest charges—on the contrary, it becomes *preferential* (and probably socially just too) precisely because it discriminates in favour of deserving cases and against relatively undeserving ones. Second, the economic/practical consequences of the above scenario is that *private* lending (except for charity, etc.) would cease. People would simply invest their funds directly in an activity (perhaps even in partnership)<sup>12</sup>, which may prevent the best possible allocation of resources, or withdraw them from financial circulation, or spend them on consumption. In other words, the general prohibition of interest would become *irrelevant* to the private sector, so that it would result in no possible gain for the cause of social justice in that sector, and some likely losses for the economy as a whole.

Finally, it should be pointed out that the above discussion has no

bearing on the general ideological question of the desirability or undesirability of interest earning. For the social context of our argument is one in which private property and accumulation is permitted in one form or another, even though there may be some restrictions on it<sup>13</sup>. The general ideological issue can be only discussed in the context of a collectivist political economy where the entire socio-economic system excludes all earnings from private property, although even in such a system an implicit social rate of interest (in fact discount) would determine the allocation of resources between different types of economic activity and, therefore, the level and composition of present and future consumption.

## *7. Summary and conclusion*

In recent times, the issue of the law of prohibition of *ribā* in Islam has become of much greater theoretical and practical significance, because it involves matters of substantial foreign investment, domestic allocation of resources and social justice and equality in some or all Islamic countries. The problem has been hitherto unresolved because Muslim sources have literally regarded *ribā* as being unexceptionally the same as interest, while historical and social-scientific comments have tended to confine the prohibition of *ribā* to the specific conditions of the early Islamic society (or a 'traditional' society in general) which Muslim theologians and practitioners reject on account of the universality of the Islamic mission.

In this paper, an attempt has been made to apply historical and social-scientific analysis to the law of prohibition of *ribā* in a way which would not contradict the basic Islamic views on the subject. The main conclusions may be summarised as follows:

1. *Ribā* is forbidden in Islam for all times and places.
2. The prohibition of *ribā* is irrespective of the rate at which it may be charged.
3. Assuming that *ribā* is absolutely identical with interest, an interest charge not higher than the current rate of inflation would have to be allowed, or the law of *ribā* and other principles of Islamic justice would in fact be violated.
4. It is virtually clear from the text and wording of the law of prohibition of *ribā* in the Quran that *ribā* refers to rental charges made on loans given to the poor and needy for the direct and indirect provision of their basic consumption requirements. This would mean that—in all times and places—rental charges on loans given for ordinary business activity (whatever form these charges may take, and whatever name they may be given) are permitted.
5. If there is no inflation, and point (4) above is not accepted by an Islamic government, then interest-free loans given by the state to ordinary businessmen and any one who does not belong to an under-

privileged social group would result in the violation of Islamic (and other) principles of social justice.

6. Yet this would be a consequence of the *general* prohibition of interest. In the conditions of point (5) above no *private* person or institution is likely to lend other than for charitable and similar purposes. Therefore, to the extent that this *would* happen, it would have to be the result of lack of privilege (e.g. lack of sufficient knowledge, or lack of access to business activity, etc.) or a consequence of a system of coercion which could hardly be described as just. Otherwise, as is much more likely, potential private lenders would directly or indirectly use their funds in business, withdraw it from circulation and/or spend it on consumption, all of which could result in a misallocation of economic resources. But this would benefit no one and harm the whole of the economy.

7. The discussion has no bearing on preferential state loans to underprivileged individuals and social groups. On the contrary, such individuals and groups would only genuinely gain when the state discriminates in their favour relatively to the more privilege people. Whereas the *general* prohibition of interest would at best (i.e. when everyone has *equal* access to interest-free state loans, which in practice is unlikely to happen) treat the privileged and the underprivileged equally.

8. The discussion is also unrelated to the general ideological question about interest earning, for the latter question would arise only in the context of a collectivist economy in which private property is not allowed. But this is not relevant to an Islamic political economy in which property and business activity, even though there may be some restrictions, *is permitted*.

University of Kent Canterbury.  
Septembre 1980.

## NOTES AND REFERENCES

1. For some references see the notes below.

2. Thus Rodinson argues that *ribā* 'does not appear to signify mere "interest", in the sense in which we use the word, but, rather, the doubling of a sum (capital and interest, in money or in kind) when the debtor cannot pay it back at the moment when it falls due'. It should be noted from our later arguments that we agree with Rodinson's general view that *ribā* is not identical with interest, and that we hope to argue this case in a way which will be more convincing (especially) for Islamic jurists and economists. See, Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, London: Allen Lane, 1974, p. 14.

3. See, for example Rodinson, *ibid*, p. 15.

4. That is how Carolus Molinaeus, an eminent French lawyer of the sixteenth century, had shocked the readers of his *Tractatus Contractuum Usurarum* (1546) by defending interest-taking so long as a maximum rate was imposed. The idea caught on very soon both in theory and practice. Even Jean Calvin did not regard interest-taking as sinful unless the borrowers were poor and needy. For further developments see, for example, E.F. Heckscher, *Mercantilism*, two vol., London: Allen and Unwin, 1935.

5. *Ibid* and the references cited therein.

6. The relevance of the distinction between paper money and commodity monies for this case has been mentioned (to our knowledge) only once before in Syed Ahmad's 'The Concept and the Law of *Ribā* in Modern Economic Environment' (1978, mimeo). However, Ahmad's excellent paper concentrates on the comparability of interest and (merchant) profit.

7. The reference to a *mutually-agreed* rate of inflation is in order to ensure that religious or theoretical justice is carried out with near perfection, for official statistical rates of inflation (even assuming that they are fairly accurate) are based on the prices of a 'representative sample' of goods which may not reflect the expenditure pattern of *all* lenders and *all* borrowers at one and the same time.

Apart from that, the economist would realise that the question of *relative* price changes (even if the *general price level* remains constant) would pose serious problems for the just and accurate application of the law of *ribā* in all situations other than a barter economy—i.e. where no medium of exchange (paper or commodity) is in circulation, or if there is a medium of exchange, lending and borrowing is carried out in terms of non-monetary commodities; it should even exclude the case of gold,

silver and commodity monies which are both commodities *and* media of exchange.

8. An analogous and perhaps morally more serious difficulty will be posed when prices *fall* and the purchasing power of money *rises*. For in this case a certain sum of money returned *without interest* to the lender would have a greater value or commodity equivalent than when it was lent. That is, the lender would gain at the expense of the borrower without even charging an interest on his loan!

9. Thus Farīd al-Dīn 'Aṭṭār: *Tā tavānī dūr bāsh az sūd khār...* (keep, as much as you can, away from the 'sūd' [i.e. *ribā*] eater). In classical Persian, the word *sūd* (now exclusively meaning profit) was alternatively used for the Arabic *ribā*. It still means *ribā* in Urdu. See 'Aṭṭār, Paris: the Imperial Press, 1819, p. 80. References to 'eating' one's property or possession (*amwāl*) also exist in the Quran, whence it, too, has entered into Persian. This, too, is likely to have originated in references to edible goods, but—in any case—'eating one's property' (or, in modern expression, even one's money) means squandering it in *consumption*, while 'eating' those of others refers to fraud.

10. Although, as far as we have been able to ascertain, only on one occasion the Quran speaks of 'taking' *ribā*: 'And they took *ribā* even though they had been commanded not to do so, and they *ate* people's possessions unjustly...' (*Sūrat al-nisā'*, 161). Here the reference is to jews. The context, however, shows that the emphasis is not on prohibiting *ribā* for jews, or with specific reference to the practice among them alone. On the contrary, it is clear that *ribā* has already denounced and forbidden for and among the Muslims, and that the jewish practice of *ribā* taking, both *before* and *after* the rise of Islam, is being used as an argument to show that they lack faith in their own religion.

11. For example, although they do not discuss the subject in these terms, this is the impression conveyed by Sayyid Muhammad-Bāqir Ṣadr, *Iqtisādunā*, Persian translation *Iqtisād-i Mā*, two vol., Teheran, 1350/1971; and Abolḥasan Banī Ṣadr, *Iqtisād-i Tauhidī*, ? Paris 1357/1978. See further, Anwar Iqbal Qureshi, *Islam and the Rate of Interest*, Lahore, 1946.

12. Since modern manufacturing production is a comparatively recent phenomenon (and, therefore, its private ownership not explicitly permitted in the Quran) it is sometimes argued or implied that private industrial wealth and productive activity is not allowed by Islam. This runs counter to the spirity and broader framework of Islamic law which has allowed private property and private economic activity (subject to certain rules and regulations which is true of all such systems). What is certain, however, is that private trading and agricultural production *is* permitted in Islam. Thus, a person can invest his funds in trade, directly or in *active* partnership with others, and share the profits (or losses) proportionately to his share of the company's capital.

There are also provisions for investing in such activities as an *inactive* partner. For example, a capitalist could enter a private contract with another person (or group of persons) to use his capital in trade, and pay

them a share of the profits on the basis of that contract, without he himself participating in the company's activities. The only special condition in this type of arrangement (known as *muḍāribā*) is that the capitalist would be liable for *all* the company's losses, should the company make a loss rather than a profit. However, with regard to the sharing of profits, this arrangement is (in principle) no different from the normal practice of an ordinary capitalist economy when the capitalist employs workers on contract and pays them a wage (i.e. a share of the gross profits). But in regard to the case of making losses, in a capitalist system wages would have to be paid even if the company makes a loss, whereas in *muḍāribā* the inactive investor merely bears the losses and pays nothing to his 'partners' (i.e. workers). A similar Islamic arrangement for agricultural production is known as *muzāri'a*. See further, H. Katouzian, 'Shi'ism and modern Islamic Economics' in Nikki R. Keddie, ed., *History and Politics of Religious Movements in Iran*, forthcoming.

13. There are two aspects to private property—one institutional or empirical, the other infrastructural or functional—which are frequently confused. The *institutional* aspect refers to the possibility of private ownership in the ordinary empirical sense; whereas the *functional* aspect also includes the autonomy of the propertied classes from the state. As it happens, in many parts of the Middle East (and elsewhere) private property, although existed in its empirical sense, has seldom existed in its functional sense because private ownership itself has been *dependent* on privileges (*not* rights) granted by a functional state.

This has been the case both before and after Islam, and it explains—better than any other factor—the lack of development of *functional* feudalism and capitalism (*as these are known from the history of Europe*) in those societies. Therefore, while there is little in Islamic *principles* which should have prevented the rise of feudal and capitalist systems in these countries, the nature of society and state has tended to restrict private ownership to its purely empirical sense. These issues are very important in their own right, but they have no direct bearing on the above discussions because, for the purpose of the present analysis, it will be sufficient to recognise the existence and permissability of *institutional* private property in Islam, both in theory and in practice. For some references on the above issues, however, see Rodinson, *op. cit.*; Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Books, 1974); H. Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran*, London: Macmillan, and New York, the New York University Press, 1981; and H. Katouzian, 'The Aridisolatic Society: A Model of The Long-Term Social and Economic Development in Iran', mimeo.



## IRAN : LA RUPTURE D'UNE ALLIANCE

Farhad KHOSROKHAVAR

Le langage, disait Heidegger, est la maison de l'être, le lieu du dévoilement et du retrait de la vérité ; dans un sens social nous dirions que le langage est coextensif aux relations sociales et non le simple reflet d'instances économiques ou politiques ; il est le social *sensu eminenti*, ce qui fait advenir les rapports sociaux à la transparence et les occulte d'une certaine manière même quand il contribue à démythifier.

La révolution iranienne a apporté de nombreuses modifications au langage ; mais le langage, surtout pendant les manifestations qui aboutirent au renversement de l'Ancien Régime, était devenu lui-même révolution, rupture, déni de légitimité de l'ordre ancien ; il était plus qu'un moyen, qu'un simple adjuvant, il avait fait corps avec la révolution et opéré une double symbiose : le langage était devenu révolutionnaire, et plus radicalement encore, la révolution était devenue langage, était entré en consubstantiation avec le Verbe. *Ex post facto*, ces propos paraissent dérisoires ; pour qui a vécu la révolution à ses heures de gloire le fait est là, d'une clarté aveuglante ; les scansions de la foule, les chansons élégiaques qu'elle entonnait à l'unisson n'étaient pas les indices d'un phénomène extérieur à elles, à savoir la révolution ; mais la révolution, dans le déroulement même des manifestations, était devenue un langage, celui d'un monde transparent à lui-même, sans altérité, désaliéné, restitué à son essence, à son origine ; cette dimension imaginaire de la révolution que les sciences sociales ont du mal à saisir,

cette vision d'une société désétatisée, dégagée des servitudes de la domination, et où les dyssymétries sociales cèdent la place à la confraternité universelle, existe vraisemblablement dans toutes les révolutions ; en Iran, elle atteint des hauteurs vertigineuses. Au niveau du langage, cette utopie s'est exprimée par la conjonction de trois dimensions : la parole, la poésie, le chant ; le peuple a parlé, a chanté, a versifié ; plus souvent encore, il a ré-actualisé sa culture chiite et au travers d'images aussi familières que celles de Hussein, de Yazid, du martyr et de Kerbala, a formulé sa vision du monde ; au langage figé, sur-étatisé et policier des Pahlavis, il a riposté en se faisant chiisme-chanté-et-poétisé ; lors même que le langage des Pahlavis était pure extériorité par rapport au vécu populaire, le peuple a forgé un langage devenu intériorité pure, accès direct à une société sans extranéité, sans répression. On sait ce qu'il advint de ce rêve. On aurait pu croire à une supercherie, non seulement du processus révolutionnaire unanimiste mais aussi du langage.

Il n'en est rien ; **après la prise du pouvoir par une fraction hégémonique du clergé, la langue s'est chargée de dire la nouvelle dichotomie, la constitution progressive d'une nouvelle classe dominante** ; d'aucuns prétendent qu'avec l'ascension du clergé au pouvoir, le chiisme deviendra l'idéologie officielle des nouveaux mandarins et qu'il perdra de ce fait sa capacité de mobilisation des couches populaires ; celles-ci, face à une nouvelle élite se réclamant de l'Islam chiite, s'en détourneraient et épouserait une autre idéologie, peut-être un laïcisme bon teint, peut-être un nouvel avatar du nationalisme, peut-être autre chose ; en fin de compte, il y aurait un épuisement des potentialités mobilisatrices du chiisme à cause de l'ascension de la nouvelle classe dominante, le clergé. Tel ne paraît pas être le cas : certes, le clergé, seule couche traditionnelle que l'Ancien Régime n'a pu déraciner, risque d'être victime de sa victoire et ne pourra conserver les relations privilégiées de jadis avec les couches populaires ; s'il parvient à se constituer et à se stabiliser comme classe dominante, son alliance avec le peuple s'éclipsera tôt ou tard ; mais de là à conclure que le chiisme s'estompera de ce fait, procède d'une identification abusive entre le chiisme et le clergé.

La thèse soutenue ici est que **le chiisme, avant d'être une religion stricto sensu est une culture populaire**, qui, de ce fait, même avec la montée du clergé au pouvoir, ne saurait être déracinée du jour au lendemain ; **même dans le cas d'une rupture d'alliance entre le peuple et le clergé** (vraisemblablement en train de se produire), **ce n'est pas le chiisme qui sera remis en cause mais la légitimité du clergé comme représentant authentique du chiisme populaire**. Si l'on accepte ce point de vue, un autre fait trouve un éclairage nouveau : nombre d'orientalistes et d'islamologues ont soutenu avec plus ou moins de bonheur que le chiisme, vu sa nature idéologique intrinsèque, son essence spirituelle, est anti-pouvoir ; on explique cette apparente anomalie à partir de l'illégitimité foncière de tout pouvoir temporel selon cette religion ; en effet, le bras séculier procède d'une usurpation du pouvoir, de celui d'Ali

d'abord, de celui de sa famille ensuite. Avec le douzième imam on assiste à l'Occultation Majeure qui prendra fin lors de son épiphanie, lui seul mettant à bas le règne de l'injustice et inaugurant le pouvoir légitime. Ce point de vue attribue le caractère de « contre-pouvoir » du chiisme à sa nature abstraite, à sa structure mentale ; par contre dans la perspective retenue ici on découvre bien que le chiisme est une idéologie de contre-pouvoir **parce qu'il** est une culture populaire et non en vertu de sa quintessence idéologique ; si idéologiquement celui-ci postule l'illégitimité du pouvoir c'est parce qu'il est incarné par le peuple et reflète ainsi l'antagonisme des couches populaires à la classe dominante.

Pour preuve de cette thèse, on verra entre autres comment la notion du martyr, notion chiite s'il en fût, a subi une mutation avec la montée des religieux au pouvoir et en est venue à exprimer précisément l'antagonisme à cette nouvelle élite dirigeante.

Celle-ci, sitôt au pouvoir, a voulu imposer **sa propre version du chiisme**, i.e. une vision du monde archaïque, non sans anachronismes (par exemple le port obligatoire du voile), simpliste à outrance (conception d'une justice se passant de l'appareil judiciaire, par exemple) et fondée sur sa suprématie exclusive (d'où le rejet de tous ceux qui ont voulu se rallier au clergé et non pas s'y soumettre, comme les forces de gauche, le Front National, etc.) ; l'économie assume le statut de l'aumône (redistribution plus équitable de la rente pétrolière parmi les fidèles) plutôt qu'elle n'implique la restructuration de la société iranienne pour rompre l'assujettissement périphérique ; la vision de la société est ségrégationniste (séparation des hommes, des femmes, des minorités religieuses). Cette conception du chiisme est le décalque plus ou moins fidèle d'une société féodale où le clergé, non sans attache avec l'aristocratie, détenait un pouvoir spirituel et temporel incontestés.

On est bien en présence d'une conception régressive de la société et des rapports sociaux à ceci près que le khomeinisme, même s'il justifie et légitime cette vision, prend acte de plusieurs changements sociaux auxquels le clergé, après Khomeini risquera de s'opposer tant pour se légitimer (en ré-archaïsant les relations sociales) que pour désamorcer la contestation à partir même de l'idéologie religieuse (les dissidents au sein du clergé ainsi que la gauche religieuse).

À la conception cléricale du chiisme s'opposent au moins deux types de pensée.

D'une part le **chiisme populaire** qui, pour avoir reconnu jusqu'à présent le clergé comme son directeur de conscience, n'en est pas moins différent du chiisme cléricale et tend aujourd'hui à se dissocier de lui et présente même des penchants anti-cléricaux.

Pour le peuple, le chiisme a été simultanément une pratique religieuse, une culture familière, une organisation de la quotidienneté, un mode de régulation des relations familiales, bref, une **totalité significative sui generis** ; certes, plusieurs de ces fonctions ont perdu de leur pertinence sous le règne des Pahlavis et surtout avec l'urbanisation concomit-

tante à la périphérisation de la société iranienne ; mais des traces restent, qui sont encore vivaces.

Il est aussi à noter que dans le chiisme populaire, contrairement à ce qu'affirment nombre d'islamologues, le « curé » (*akhound*) n'est pas toujours vu sous un jour favorable ; on l'accuse d'être un non-producteur, un parasite, un roué, un retors, un pudibond sycophante, un pince-sans-rire... Nombreuses sont les anecdotes où le « curé » est cavalièrement malmené, moins pour sa fonction religieuse que pour sa foncière duplicité ; on lui reproche de sauter sur toute occasion favorable pour rehausser son prestige social et nier ainsi ses racines populaires.

A cette image peu glorieuse du « curé » s'oppose celle, fort élogieuse de l'ayatollâh (le patriarche chiite qui, après de nombreuses années d'ascèse et d'études, finit par publier sa thèse sous la direction d'un supérieur religieux accrédité ; dès lors il peut être le « pôle d'imitation » de fidèles qui l'ont choisi comme « directeur de conscience ») ; pour de nombreuses couches populaires, un ayatollâh est au-dessus de tout reproche ; ses études longues et désintéressées, son mode de vie simple, le fait que de nombreux croyants « l'imitent » dans leur pratique sociale et religieuse, font de lui quelqu'un de vénéré.

Après la révolution, comme plusieurs des ayatollâh(s) ont accédé au pouvoir, cette vénération s'est teintée de specticisme ; assez souvent pourtant les gens ne mettent pas en cause la sainteté du sacerdoce des ayatollâh(s) mais déniaient plutôt ce titre aux nouveaux titulaires religieux du pouvoir, arguant qu'ils ne sont que de simples curés.

Une différence importante qui sépare le chiisme populaire du chiisme clérical réside dans l'usage que font l'un et l'autre du langage ; alors que le second use surabondamment de l'arabe, des versets coraniques (toujours en arabe) et de tournures pleines de sinuosités, l'autre n'en fait aucun emploi ; dans les manifestations de rue pendant la révolution, tous les slogans, leit-motiv, chants et vers étaient d'une accessibilité immédiate à la foule, sans galimatias, sans circonlocutions amphigouriques ni rhétorique absconse ; le langage lettré et ampoulé des religieux est, bien sûr, une façon de se délimiter d'avec la plèbe, d'annoncer une supériorité inhérente à la fonction ecclésiastique, d'inspirer respect et déférence à la foule ; par là-même, la religion cléricale, faisant un usage immodéré de l'angoisse, de la mort et du martyr, paraît à plus d'un une religion triste et sans joie. Ce caractère est dû aux multiples afflictions dont ont souffert les couches populaires de ce pays (invasions, massacres et pillages incessants jusqu'au vingtième siècle), mais beaucoup plus, l'exclusivité que s'est réservée le clergé dans la gestion de la contrition pour légitimer son sacerdoce.

A côté du chiisme populaire il existe aussi une version laïcisée du chiisme qui en conserve les traits culturels mais non la sensibilité religieuse stricto sensu. Evidemment ces deux types de comportement se mêlent quelquefois d'assez près. On doit mentionner aussi le laïcisme des couches moyennes et supérieures plus ou moins exposées à l'acculturation occidentale, qui devient féroce anti-clérical.

Avant de saisir quelques expressions qui ont subi une mutation sémantique après la révolution, notons les innovations et les changements globalement apportés au langage :

a) introduction d'expressions nouvelles (comme les adjectifs *Tâghouti*, *Hezb-ollâhi*) qui n'existaient pas auparavant ;

b) mise en vogue d'expressions coraniques qui étaient connues des cercles lettrés mais dont le peuple n'avait aucune connaissance ; il en est ainsi des mots *Tâghout*, *Mostazaf*, *Mostakbar*, employés, bien sûr, dans un sens nouveau ;

c) ré-actualisation de notions connues du peuple (comme le martyr), dans une acception militante ;

d) dans la période post-révolutionnaire, le clergé, d'allié des couches populaires étant devenu classe dominante, les notions chiites introduites pendant la révolution et qui dénotaient l'illégalité de l'Ancien Régime, ont pris un sens nouveau, souvent même se sont dichotomisées (l'un des deux sens, du temps glorieux de la révolution, étant laudatif et le second, forgé après, étant péjoratif) pour marquer l'opposition à la nouvelle élite politique. Il en est ainsi d'expressions comme *mostazaf*, « révolutionnaire » ou « islamique » ;

e) en concomitance avec le dédoublement du langage au niveau des concepts révolutionnaires (les mots comme *chahid*, *mostazaf*, *taghouti* et bien d'autres ont pris une seconde acception, quelquefois ironique, qui remet en cause la légitimité de la signification première du mot, ou bien dénie l'authenticité aux nouveaux détenteurs du pouvoir, en leur refusant ce que le concept dénote) apparaît aussi une tentative d'appropriation par la fraction hégémonique du bloc au pouvoir, plus spécialement par le Parti de la République Islamique, des notions forgées pendant la révolution. A mesure que la révolution se raidit, il se forme un nouveau langage policier à partir des concepts révolutionnaires, qui sert de matraque pour réduire au silence ceux qui ne s'inclinent pas. Les mêmes expressions qui étaient auparavant délivrance par rapport aux contraintes et répressions étatiques, les mêmes incantations qui se voulaient iconoclastes et contre toute entrave, sont devenues l'exclusivité du parti politique dominant qui en use pour baïllonner les mal-pensants et non-conformes ; le langage de la révolution se voulait refus de toute détermination, de toute norme, véritable orgie verbale chantant la gloire de la libération, du règne d'une pure société civile dégagée de toute servitude étatique ; ce même langage, du moins dans ses expressions-clés, est mis au service d'un nouvel ordre qui jette selon toutes les apparences les bases d'une dictature théocratique. L'analyse de la transformation sémantique des notions révolutionnaires et des conceptualités chiites (qui sont souvent ici une seule et même chose) a été menée selon plusieurs axes : culturel, politique, et celui des classes. La mutation sémantique de certaines notions s'est effectuée de manière autonome par rapport aux classes (par exemple l'un des sens de « islamique » qui dénonce le fanatisme puritain du nouvel ordre) ; par contre dans d'autres cas, la transformation de sens ne peut se comprendre sans la

référence aux rapports de classes, à la stratification sociale (par exemple, pour les couches populaires, « islam » connote la dignité conférée à leur culture et une nouvelle conscience de soi alors que pour les couches aisées aux habitudes de consommation calquées sur l'Occident, « islam » et ses divers dérivés sont devenus on ne peut plus péjoratifs).

Les concepts sont présentés en fonction de leur importance relative et en tenant compte de leurs affinités.

### *Chahid*

Il n'est pas exagéré de dire que c'est autour du martyr que gravite l'idéologie de la révolution iranienne ; dans les couches populaires prévalent deux types de conceptions relatives au martyr ; pour ceux qui ont été peu affectés par l'actualisation du chiisme sous l'influence de Shariati et de bien d'autres (Tâleghâni, Motahari, Bani Sadr, etc.) et qui forment la grande majorité de la population, le martyr est celui qui, pour rendre service au prophète et à ses descendants choisit le sacrifice suprême, dépasse la crainte du trépas et trouve en pleine bataille, la mort ; la rationalité d'un tel acte réside dans le fait que le *chahid* sera très avantageusement rémunéré dans l'autre monde ; une place de choix lui est réservée au paradis. Il s'agit d'un pari de réciprocité avec le Très-Haut : en compensation du sacrifice de soi, on bénéficie des délices de l'Éden (cf. *Peuples Méditerranéens*, n° 11, Hassan K., paysan dépay-sonné parle de la révolution iranienne). Dans cette vision du martyr l'élément structurant fondamental est le mérite acquis pour l'outre-tombe, la récompense dans l'Au-Delà.

De cette conception s'en distingue une autre, expression de la réjuvenation de l'Islam, promue surtout sous l'influence du Shariatisme : celle du martyr-témoin ; en jouant sur le mot martyr (*Chahid*), on peut affirmer qu'il est aussi le témoin, celui qui atteste (*châhéd* de même racine que *chahid*) ; quel témoignage porte son message ? Celui de la véracité et de la légitimité de la Bonne Voie et du refus d'admettre l'iniquité ; le martyr aura certes les récompenses qui reviennent à tout acte méritoire dans l'Au-Delà mais avant tout en se sacrifiant, il s'insurge contre le Faux, dénonce l'injustice, inaugure le monde du Vrai. Il n'est pas de l'intention de cet article de relever les connotations anthropologiques du martyrisme dans la révolution iranienne ni d'en dégager l'unité culturelle profonde sous l'apparente diversité de ses manifestations ; il s'agit de souligner ici quelques particularités de cette conception actualisée de *chahid* ; tout d'abord son manichéisme foncier : il y a postulation d'une insurmontable dualité de sens dans le monde ; d'un côté, le vrai, de l'autre le faux ; entre les deux, aucune affinité ontologique, aucune communauté d'essence ; ici le réseau des significations ne se dispose pas en une chaîne continue et progressive allant du Bon au Mauvais ; pas de voie mitoyenne entre le chemin de la droiture et celui de la perversion ; ou bien l'un ou bien l'autre ; cet investissement du chiisme par le thème structurellement manichéen du Bien et du Mal

peut *prima facie* se réclamer de l'histoire du chiisme ; mais par-delà il y a la profonde transformation du chiisme qui, idéologie de torpeur et d'acquiescement depuis une cinquantaine d'années s'est muée en religion de combat ; face à l'une des dictatures les plus sordides du Tiers-Monde, il a été assez facile d'identifier l'adversaire numéro un (le Chah) ; des modalités de cette identification procède le manichéisme abrupt du martyrisme : en effet, lorsque l'ennemi est intraitable et ne fait aucune concession, il ne reste plus pour le combattre qu'à le concevoir sous les traits du Mal absolu. Le *Chahid* (martyr), par le consentement au sacrifice de son corps, atteste l'illégitimité du règne de ce Mal (le Chah incarnant le Yazid du temps) et promet le règne du Bien, d'une société de pure confraternité islamique, communauté idéale de coreligionnaires.

Jusqu'ici, se sont dégagées deux conceptions du martyr, la seconde exprimant la ré-actualisation du chiisme, est devenue une arme de combat contre l'ordre impérial ; toutes les deux ont eu cours avant l'appropriation du pouvoir par le clergé et présentent de grandes affinités.

Après la révolution, il y a changement de décor : l'Etat répressif et périphérique de l'Ancien Régime est mis en pièces, il y a changement de l'élite politique, restructuration des rapports sociaux et élimination de la classe dominante.

**Les masses populaires**, unifiées sous le charisme de Khomeini, **deviennent**, plus ou moins, **des acteurs politiques** ; usant de son prestige séculaire, le clergé, coiffé par Khomeini, prend peu à peu le pouvoir ; une fraction hégémonique de ce clergé devient puissante sous le nom Parti de la République Islamique et parvient, jusqu'à présent du moins, à être l'acteur principal au sein d'un bloc au pouvoir éclaté (antagonisme Bani Sadr/Parti de la République Islamique).

Devant le changement de nature du jeu politique, la notion du *Chahid* subit un dédoublement de sens :

a) Dans la mesure où le martyrisme est approprié par le Pouvoir, il est objectivé, réifié, comme l'un de ses attributs majeurs ; puisqu'il s'insère dans les réseaux de significations de ce pouvoir, il perd son caractère subversif pour devenir le garant de l'Ordre nouveau, l'agent de sa légitimation. Exemples pris dans la presse : « Plusieurs Pâsdârs ont trouvé le martyr dans un combat contre les membres du Parti Démocrate Kurde ». « Quelques Pâsdârs ont atteint la gloire du martyr en se battant contre les Fédâïs (groupe de guerilleros marxistes) ». « Une dizaine de militaires ont été rehaussés à la béatitude des martyrs (*Chahid*) en se livrant à une lutte sans merci contre les sicaires du parti Bath d'Irak ». Quelquefois, le simple fait d'être agent de l'ordre dominant suffit pour qu'on devienne martyr, même si la mort est accidentelle : « Le Pâsdâr X. a été promu martyr en nettoyant son arme ; une balle sortie par inadvertance de son arme l'a mortellement atteint ». « Y., se rendant à Qom, pour la visite de l'imam Khomeini, a bu l'ambrosie du martyr (expression courante) dans l'enceinte de la mosquée, piétiné par la foule ». Tous ceux qui, de par leur mort, ont contribué à la corroboration de l'ordre nouveau, deviennent automatiquement martyrs ; on

retrouve ici la tautologie inhérente à toute structure de pouvoir : puisqu'à ses propres yeux le pouvoir incarne légitimité et véracité, tout ce qui assure sa perpétuation relève ipso facto du vrai, du bon. Le martyr était témoignage de la vérité de la Bonne Voie ; le nouvel ordre se décernant l'exclusivité de la droiture, quiconque meurt pour lui est automatiquement martyr ; la notion de témoignage subversif s'estompe ici au profit de l'allégeance au pouvoir.

b) Contrairement au sens précédent, le martyr prend dans les couches populaires une nouvelle acception qui l'oppose à l'appropriation exclusive du pouvoir par les tenants du cléricalisme. Dans la nouvelle acception, le martyr signifie la défense des intérêts populaires vis-à-vis de la structure nouvelle du pouvoir ; dans un sens apparenté, *Chahid* signifie la prise en charge du martyr par les groupements politiques populaires exclus du pouvoir et réduits au silence. Dans toutes ces nouvelles extensions, *Chahid* est celui qui, s'insurgeant contre le nouveau pouvoir, trouve la mort en se battant contre l'iniquité.

Parce qu'il s'insère dans une culture populaire, le martyr chiite en est progressivement venu à se dégager des anciens détenteurs de la légitimité populaire (le clergé) et à révéler sous un jour nouveau l'opposition au pouvoir. Exemple : « Quatre vendeurs en kiosques sont devenus martyrs du fait des Pâsdârs. » (phrase écrite sur une pancarte dans l'avenue Mossadegh au lendemain du jour où les Gardiens de la Révolution, à la demande de la mairie de Téhéran, tentèrent de dégager cette avenue des kiosques bâtis illégalement par des jeunes gens, pour la plupart sans travail ; ceux-ci s'y opposèrent, tentèrent une occupation des locaux de la mairie ; sur l'ordre de l'ayatollâh Khalkhali il leur fut tiré dessus ; quatre d'entre eux trouvèrent la mort).

A nouvel ordre, nouvelle opposition ; l'Ancien Régime ne se faisait pas remarquer par son excès d'islamisme ; bien au contraire ; d'où la tentation d'assigner à l'anti-pahlavisme du chiisme un sens plus ou moins « religieux » *stricto sensu* ; le régime nouveau est tout ce qu'il y a de plus « orthodoxie chiite » ; le chiisme aurait été surtout un antagonisme religieux à l'ordre ancien qu'il aurait dû devenir un simple support du nouveau régime ; il n'en est rien ; certes, le nouvel ordre s'en prévaut et y réussit assez bien, surtout à cause de la figure charismatique de Khomeini ; mais même là, dans la mesure où il est culture du peuple, le chiisme ré-invente ce qui est inhérent à toute culture de la classe dominée, à savoir l'antagonisme au pouvoir dominant ; le nouveau régime ne saurait le discréditer, puisque le chiisme, loin d'être son émanation, le remet en cause à sa propre façon !

Dans une interview, un ouvrier sans travail affirmait que « s'il ne tenait qu'à eux (au pouvoir), ils nous feraient *chahid* ». Ou encore : « Quelques-uns des partisans des Modjahédin sont devenus *chahid* du fait des *Hezbollahi*. » (Les Modjahédin se réclament d'un islamisme de gauche dénoncé par l'imam Khomeini ; leurs partisans se recrutent surtout dans la jeunesse ; les *Hezbollahi* se réclament de l'ordre nouveau et se battent, matraque à la main contre les dissidents, forment des groupes

para-militaires). Dans cette phrase les *Hezbollahi*, émanation directe du bloc hégémonique font des partisans d'un parti politique islamique de gauche des martyrs.

Il y a constamment, de part et d'autre, la sollicitation du statut du martyr : le pouvoir s'en réclame pour se justifier, les partis politiques pour se rehausser aux yeux du public, les couches populaires pour arracher le plus de concessions et souvent aussi pour se démarquer d'un pouvoir qui est en train de se détacher d'eux. Mis à part les deux sens nouveaux mentionnés, après la révolution on assiste à l'émergence d'un troisième sens de *chahid*, sur le mode de l'ironie ou de l'humour. Exemples : dans un bureau public, deux employés sont censés déplacer des rayons de livres dans une autre pièce ; l'un d'entre eux en riant dit à l'autre : « ne pousse pas trop, les livres vont me tomber dessus et je serai *chahid* » ! Dans la même veine, deux individus de la classe moyenne, sans sympathie pour l'ordre actuel, plaisantent ; l'un dit à l'autre : « saute par la fenêtre, tu seras *chahid* ! ».

En persan, le mot *chahid* s'emploie au passif, avec l'auxiliaire être : « être martyrisé » (*chahid chodan*) comme on dit en français : devenir martyr). Dans cette dernière période de la révolution, on entend presque tous les jours que nombre de militaires, Pâsdaran, opposants, autonomistes, etc., ont trouvé la mort dans des circonstances suspectes ; parfois on emploie alors ironiquement à leur propos l'expression « faire *chahid* » (*chahid kardan*, i.e. « mettre à *chahid* », comme on dit en français « mettre à mort ») ; on montre ainsi du doigt la gratuité foncière attendant au martyre nouveau style tel que le réclame le régime ou divers groupes associés ; en l'occurrence, on vous réduit au martyr (comme on réduit quelque chose à néant), on ne vous y rehausse pas ; **le martyr, dans cette acception ironique, est devenu synonyme de mort absurde, sans rime ni raison, expression tant de l'illégitimité du pouvoir que du désordre et du chaos qui prévalent.**

Le *Chahid* n'est plus le sujet actif d'un acte résolument dirigé contre un pouvoir inique mais l'objet passif d'un événement qui lui survient de l'extérieur, sur lequel il n'a aucune prise, événement qui souligne l'impuissance désespérée de l'individu dépourvu de toute sécurité dans une période trouble. Tant le sens ironique de la notion du *chahid* que son emploi sous la forme mettre à *chahid*, connotent par ailleurs l'insatisfaction vis-à-vis de l'ordre actuel des choses et la dénonciation du chaos qui ne cesse de s'étendre.

Il y a par ailleurs une utilisation du *chahid* dans l'intention de faire du chantage ; quand un agent de l'ordre demande à un individu de respecter le feu rouge ou le code de la route, il n'est pas rare que le conducteur fautif se réfère au « peuple qui a donné des martyrs » pour justifier son acte délictueux ; cet emploi se fait contre toute tentative de restaurer un semblant d'ordre par un Etat réduit à l'impuissance ; à chaque occasion, les personnes ou les groupes de pression (islamique surtout) rappellent que le peuple a donné 60 000 *chahid* pour imposer leurs intérêts corporatifs ou pour acculer leurs adversaires à la défensive.

On voit enfin le martyr être appelé au secours de l'unité du pays ; puisque le peuple a donné tant de *chahid*, est-il juste que les dirigeants se regardent en chiens de faïence ? « Le peuple n'a pas donné des martyrs pour que le parlement et le président s'opposent l'un à l'autre » (Khomeini) ; le khomeinisme se voulant unité du pays dans le sens de la communauté islamique, le martyr est élevé sur le pavois pour exhorter les uns et les autres à l'unité. En plus des sens mentionnés, le concept de *chahid* prend d'autres colorations affectives à mesure que la révolution s'enlise ; il est malheureusement trop tôt pour saisir la multiplicité fugace des sens qu'il assume.

### *Mostazaf*

C'est une expression coranique, totalement inconnue du public avant la révolution, mise en vogue par l'imam Khomeini chez qui elle revêt une multiplicité de connotations (voir *Peuples Méditerranéens*, 11, avril-juin 1980). Expression ambiguë qui, dans l'opinion des individus prend des colorations différentes, selon les couches sociales et les milieux intellectuels ; deux traits la caractérisent toutefois : c'est tout d'abord un concept primordialement moral, relevant d'un registre éthique plutôt que d'un quelconque « champ social autonome ».

En second lieu, par la force des choses, et surtout sous l'influence directe des discours de Khomeini, elle a pris un sens économique l'apparentant à la notion d'antagonisme de classes ; le *mostazaf* est pauvre, souvent même très pauvre, habite normalement dans les bidonvilles (même si à Téhéran la part des habitants de bidonvilles est beaucoup plus faible que dans d'autres villes du Tiers-Monde comme Lima, Bombay ou Mexico), est islamique, i.e. participe à l'Islam, davantage dans le sens d'une culture populaire (le chiisme) qu'en tant que religiosité entièrement assumée. Etymologiquement, on se réfère au *mostazaf* comme à celui qui a subi l'injustice et par là, a été avili ; cette acception est davantage celle des doctes que du peuple. Chez ce dernier nous avons relevé au cours des interviews principalement le sens suivant : *mostazaf* est celui qui n'a pas d'habitation qui lui appartienne en personne, qui n'a pas de titre de propriété ; *mostakbar*, par contre, est celui qui a plusieurs maisons, le grand propriétaire par excellence. Dans un sens apparenté, une femme de Téhéran affirmait que le *mostazaf* est celui qui ne dispose même pas d'une cour, i.e. quiconque est dépourvu d'une maison donnant accès à une cour. Alors que dans l'esprit de l'Imam Khomeini le couple *mostazaf/mostakbar* dénote un rapport moral dyssymétrique où le *mostakbar* fait violence au *mostazaf* et le traite injustement, dans les couches populaires c'est surtout en relation avec le registre de la propriété qu'il se définit ; pour elles il s'agit non pas de supprimer la propriété mais d'en démocratiser l'accès, de procéder en sorte que tout un chacun dispose de sa petite cour, de quelques pièces conçues comme minimum d'une vie décente.

Le *mostazaf*, le sans abri, le pauvre, changeront de statut sitôt que

cessera une distribution injuste de la rente pétrolière et que tout un chacun recevra son dû (*Hagh*), la notion de *mostazaf* se greffe ainsi sur une conception distributionniste du socialisme où la fraternité universelle s'acquiert par l'accès égalitaire de tous aux richesses existantes, accaparées par les *mostakbarin*.

L'appel au *mostazaf* caractérise l'islamisme militant de Khomeini par rapport à l'Islam érudit d'un Bazargan pour qui la vérité islamique s'adresse primordialement au *nâs* (les gens, le peuple au sens très large, englobant toutes les catégories économiques) ; selon Khomeini, les *mostazafin* seuls sont les musulmans authentiques, ceux qui ont avant tout fait la révolution, ceux pour qui l'économique est (ou doit être) subordonné à la construction d'une société islamique *sensu eminenti* ; exhortation est faite au *mostazaf* d'extorquer son dû au *mostakbar* et, en simultanéité, éloge du *mostazaf* authentique pour qui l'Islam doit prévaloir sur l'amélioration de ses conditions de vie.

L'ambiguïté du khomeinisme réside dans le fait que d'un côté il se prétend idéologie unificatrice de la communauté où l'alliance des diverses couches sociales surdétermine et surpasse tout antagonisme de classes et, de l'autre côté, en raison de la structuration même du champ social, est contraint de s'adresser presque exclusivement au *mostazaf* pour l'institution d'une société islamique ; en procédant ainsi il prend une tournure de gauche tout en présentant les aspects archaïssants d'un retour à l'âge d'or.

Une coupure est provoquée après la révolution au niveau du concept de *mostazaf* ; juste après celle-ci, *mostazaf* a une acception très militante ; l'opposition *mostazaf/mostakbar* est alors très opérante pour revaloriser symboliquement et parfois matériellement le statut de la classe dominée ; avec l'exacerbation de l'inflation, la continuation du chômage et la faible éventualité d'un retour à la prospérité à brève échéance, le désenchantement a peu à peu remplacé l'euphorie et un aigrissement s'est manifesté dans les couches populaires. Deux types de réactions ont pu être relevées. D'une part, le constat de l'échec de la révolution sur le plan matériel et l'identification des couches dirigeantes aux « capitalistes ». On ne doit pas se leurrer sur cette expression dans une société où plus de 90 % des industries ont été nationalisées après la révolution ; par capitaliste les couches populaires entendent surtout le détenteur de gros sous, celui qui s'enrichit comme intermédiaire entre producteurs et consommateurs, bref le très riche et très pratiquant *bazari*. En relevant l'impunité relative dont ont bénéficié les grands commerçants du bazar sous le nouveau régime, (« connaissez-vous un seul *bazari* qui ait été fusillé ? » entend-on dire) les gens dénoncent à leur façon la traditionnelle alliance du clergé et du bazar qui a assuré une incontestable liberté d'action à ces derniers. Les véritables *mostazafin*, en pareille circonstance, ne sauraient plus trouver leur compte puisque le religieux et le grand « capitaliste » du bazar se sont alliés pour le dépouiller et lui dénier ses droits légitimes ; quant à Khomeini, il est le seul qu'on n'accuse point de complicité ou d'intelli-

gence avec les grosses fortunes ; seul il est bon ; son entourage par contre est mauvais (un ouvrier mécanicien constatait amèrement : « Monsieur (i.e. Khomeini) est esseulé, solitaire. »). Progressivement émerge une nouvelle acception de *mostazaf*, de mode ironique. « C'est un *mostazaf* », dit-on quelquefois avec ironie et amertume ; on dénonce ainsi un usurpateur, quelqu'un qui, se donnant des airs d'indigence, s'est approprié les biens d'autrui, sans le mériter véritablement. *Mostazaf* a fini par signifier quelquefois charlatan, escroc, celui qui se donne pour ce qu'il n'est pas, qui a peu de scrupules, surtout dans le syntagme *mostazaf-e* (« c'est un *mostazaf* »). Dans les couches supérieures où la crainte de l'expropriation (surtout des maisons, terres ou appartements) va de pair avec la peur panique des *mostazafin*, ce syntagme désigne l'imposteur qui veut améliorer sa condition de vie sans remplir les conditions nécessaires à cette promotion ; le *mostazaf* (*mostazaf-e*, plus exactement) est alors un membre de la classe dominée qui tente de se rehausser individuellement (ou en famille) jusqu'à la couche supérieure, trahissant sa propre classe et transgressant les règles de bonne conduite de la classe supérieure. Comme les membres de la classe dominée qui ont pu accéder aux conditions de vie des couches aisées sont en nombre infime (logement dans les appartements ou des immeubles de grand luxe par exemple), il y a sur un point au moins consensus entre les riches et les pauvres : que les *mostazafin* qui ont pu avoir une amélioration fulgurante de leur niveau de vie (et qu'on traite avec mépris de *mostazaf-e*) sont des imposteurs, des traîtres à leur classe et ont bénéficié de cette promotion à cause de leurs relations privilégiées avec les comités ou les prêtres. L'expression dénote ainsi amertume, ironie, et souligne l'incapacité du nouveau pouvoir à donner à chacun selon son dû : il n'y a que les profiteurs de la classe dominée qui en tirent quelque'avantage !

### *Tâghout/Tâghouti*

Comme bien d'autres expressions, celle-ci doit sa fortune à Khomeini ; il s'agit d'un mot coranique qui désigne l'une des idoles de La Mecque brisée par le prophète lors de la conquête de la ville.

Avant la révolution, bien rares étaient ceux qui avaient entendu ce mot ; les discours de Khomeini, enregistrés sur cassettes et distribués sous l'Ancien Régime le mirent en vogue ; comme nombre d'autres expressions qu'il a rendues célèbres, celle-ci était connue du cercle restreint des lettrés islamiques (ulémas, théologiens, etc...) mais dans un sens bien circonscrit, relevant d'un cadre historique déterminé (le passé islamique). Tous ces mots, dans la bouche de Khomeini ont pris un sens nouveau, non certes sans référence à la vénérable tradition, mais davantage pour en obtenir légitimation que pour souscrire à leur sens originare. Il en est ainsi du mot *tâghout* qui a fini par désigner et dénoncer le régime de l'iniquité et de l'illégitimité, à savoir l'Ancien Régime, et par extension, les 2500 ans d'Etat monarchique. Dans la dernière année du

régime moribond du Chah, ce mot était devenu une véritable arme de combat chez Khomeini et le peuple en général ; il dénonçait un ordre qui avait perdu sa crédibilité et son lustre, mais le mot renvoyait aussi à l'ordre nouveau qui devait être purifié des vices inhérents à l'Ancien Régime : accusation du passé et promesse d'un avenir sans souillure allaient de pair. Cependant l'expression *tâghout* dénotait le rejet du régime du Chah mais ne faisait que connoter l'ordre à venir ; à ce dernier aucun nom n'était assigné ; dans la période post-révolutionnaire un nom lui a été trouvé qui ne manque pas d'ironie : le *yaghout* (l'émeraude) qui fait rime avec le mot *tâghout* ; la ressemblance phonétique des deux mots est un moyen pour souligner la symétrie, voire les ressemblances de l'ancien et du nouveau en dépit de la rupture révolutionnaire. Comme le nouveau n'a pas que de jolis côtés, l'adjectif du mot *yaghout* (*yaghouti-e*, i.e., c'est *yaghouti*, c'est de l'ordre du *yaghout*) a pris une connotation nettement péjorative, signifiant tour à tour pudibonderie et puritanisme (« c'est une boisson *yaghouti* » c'est-à-dire une boisson non-alcoolique ; le locuteur montre par là l'impossibilité où il se trouve, contrairement à l'ancien temps, de boire ou non à sa guise).

Par une mutation de sens symptotmatique, l'adjectif du mot *tâghout* a pris un sens nettement laudatif : est *taghouti* tout ce qui est beau, bien fait, original, fin ; on dit d'un bon plat qu'il est *taghouti*, ou d'un joli costume ; tout ce qui sort de la médiocrité ou se présente au-dessus de la moyenne est appelé *taghouti* ; renversement extrêmement significatif et lourd de conséquences. L'adjectif du mot *yaghout* qui avait un sens positif (*yaghouti*) est devenu péjoratif lors même que l'adjectif du substantif *taghout*, qui lui était nettement péjoratif, a pris un sens laudatif ! Il est difficile de ne pas y voir le renversement de sens opéré par les couches populaires après que l'ancien contre-ordre s'est institué nouvel ordre : alors que le mot *taghout* stigmatisait l'Ancien Régime, son adjectif, renvoyant a contrario à un ordre qui, lui, n'existe pas (non sans nostalgie, il est vrai, pour l'ordre déchu) prend un sens positif pour exprimer l'insatisfaction à l'égard du présent ; par contre *yaghouti*, ayant trait au cours actuel des choses, devient négatif pour marquer l'opposition à la présente situation ; on peut présenter cette inversion de la façon suivante (en joignant aux deux termes analysés le substantif *Islam* et l'adjectif *islami* dont on traitera plus loin) :

Avant le renversement  
de l'Ancien Régime  
substantif valorisé

Taghout  
négatif

Yaghout  
positif

Islam  
positif

Après le renversement  
de l'Ancien Régime  
adjectif valorisé

Taghouti  
positif

Yaghouti  
négatif

Islami  
négatif

Le négatif de l'Ancien Régime devient positif et inversement.

Dans le discours officiel, *tâghouti* a aussi subi un changement de sens :

jusqu'à la mainmise de la fraction hégémonique du clergé sur les rouages de l'Etat il désignait ceux qui avaient activement collaboré avec l'Ancien Régime à un échelon élevé ; à présent, dans le cadre de l'intolérance régnante, l'expression s'emploie pour démarquer ceux qui ne participaient pas pleinement à la « révolution » et les authentiques « révolutionnaires » qui s'y donnent corps et âme : **tournant autoritariste que le langage exprime à merveille.**

Le mot *tâghout* est entré en composition avec d'autres expressions et le sens synthétique qui s'en dégage est passablement différent de l'orientation anti-pouvoir que l'expression avait sous le Chah ; ainsi de l'expression *taghout zedâi* qui s'insère dans le réseau des significations policières prises en charge par le Parti islamique dominant pour éliminer (« épurer ») ceux qui ne sont pas au service de leur idéologie exclusiviste ; le mot signifie « éliminer tout ce qui est taghouti » mais, en pratique, il en est venu à désigner la suppression des signes extérieurs de l'ordre déchu (par exemple l'emblème du lion et du soleil figurant sur les documents officiels) et par voie de conséquence, de tous ceux qui n'ont pas procédé à cette élimination, qui n'y croient pas.

A ce mot fait écho une autre expression, celle de *pâk-sâzi* (épuration, élimination de l'impur), devenue lugubrement célèbre dans l'administration puisque sous prétexte d'« épurer » on a licencié le plus souvent arbitrairement ceux qui ne sont pas du goût des islamiques les plus intransigeants.

Dans *pâk-sâzi*, il y a la mise au rancart de ceux qui ont eu des relations privilégiées avec le *tâghout*, l'Ancien Régime ou, tout simplement, qui ont eu une quelconque sympathie pour lui. Mais, par une extension symptomatique, le mot a achevé de symboliser tout ce qui ne va pas dans le sens du nouveau régime et qui, par conséquent, est passible d'épuration ; deux étapes ont été de la sorte franchies : tout d'abord, l'exclusion des contre-révolutionnaires, puis, à partir des prises de position de plus en plus agressives de l'imam Khomeini et des machinations du Parti islamique dominant la classe de tous ceux qui, tout en n'agissant pas expressément contre l'islamisme militant et archaïsant du groupe politique hégémonique, ne sympathisent pas pour autant avec lui.

### *Islam/Islami*

On sait la fortune qu'a eu le mot Islam pendant et après la révolution iranienne ; dans tous les discours de Khomeini, presque à chaque phrase on le rencontre ; il devient le *primum movens*, la catégorie ontologique fondamentale.

Avant la révolution, l'Islam signifiait une religion dont une obéissance, (le chiisme), était la religion de la grande majorité du pays ; dans l'ensemble, le mot était à coloration neutre et renvoyait, de manière impersonnelle, à un état de fait, à une civilisation, à un monde dont la religion était l'Islam. Après la révolution, comme signifié, l'Islam a pris un contenu

on ne peut plus différent ; certes, il continue à dénommer un mode de religion islamique, une religion, mais pas de la même façon que jadis. Pour Khomeini, sous sa forme authentique, l'Islam est la religion des mostazaf(s) ; les mostakbar(s) ne sauraient se réclamer d'un islamisme véridique parce que, moralement, ils se situent dans le camp des oppresseurs, des dominants ; l'Islam véridique est celui des mostazaf(s), des laissés pour compte, des marginalisés de la périphérisation, de tous ceux qui ont été réduits à l'insignifiance sous les coups du régime impie des Pahlavis ; cet Islam de Khomeini a une portée immense dans les masses iranienne ; le peuple s'y est identifié, sacralisant Khomeini, le rehaussant au rang des saints (cf. Leili Echghi, *Peuples Méditerranéens*, 10, janvier-mars 1980).

Cet Islam, on s'en doute bien, n'est pas celui des doctes traditionnels pour qui la religiosité islamique se définit avant tout par l'adhésion à la communauté islamique.

Un fossé existe entre cet Islam et celui des docteurs traditionnels qui probablement ira s'élargissant ; dans un cas, la référence déterminante est la communauté et l'accomplissement ponctuel des rituels religieux, dans l'autre la place morale mais aussi économique qu'on occupe au sein du champ social.

Mais ce n'est pas le seul changement qu'a subi le vocable *Islam* ; chez Khomeini il y a bien plus ; le terme désigne la constante de l'intervention de l'Au-delà dans les affaires du monde jusque dans les problèmes les plus insignifiants de l'existence ; cette intervention réduit toute autre cause à la secondarité, à un aspect purement occasionnel, à l'épiphénoménalité ; l'ultime fondement, la raison d'être de toute chose réside non pas en son autonomie dans le monde de la choseité (un peu comme pour Descartes, chez qui l'univers physique bénéficie d'une autonomie voulue par Dieu) mais dans l'immédiateté de son rapport à la Déité. Il y a un aspect ésotérique méconnu du khomeinisme que nous ne faisons que signaler ici ; disons seulement que le khomeinisme (i.e. la conception selon laquelle l'Islam véridique est celui des mostazaf(s)) n'est pas, dans l'esprit et le discours de Khomeini une religion purement sociale, sans subjectivité ; toutefois, dans la mesure où il s'identifie à un populisme où les mostazaf(s) sont devenus (quelquefois de manière pathologique et au bénéfice de groupes fanatisés) pour un temps les acteurs principaux, la religiosité qu'assume sa conception est devenue presque exclusivement « sociale ». D'après Khomeini, si le peuple a remporté une victoire éclatante sur le Chah et son armée, c'est parce que Dieu a installé dans leur cœur un effroi (*khowf*) qui les a réduits à l'impuissance et leur a enlevé toute possibilité d'intervention militaire irrémédiable ; cet effroi métaphysique a donné au peuple la possibilité d'étendre son action et de saper le régime impérial.

Dans le sens ultime, ce n'est pas le peuple qui a triomphé d'un redoutable adversaire mais l'Islam ; non pas le peuple armé d'une idéologie islamique mais l'Islam se servant du peuple comme d'une cause occasionnelle ; en d'autres termes, l'Islam n'est pas un attribut religieux

du peuple mais le peuple, un prédicat anthropologique de l'Islam. Aussi, le renversement du régime du Chah a-t-il été une faveur concédée au peuple par la divinité et celui-là, pour s'en rendre digne, doit œuvrer à l'accomplissement de l'Islam dans tous les actes de sa vie.

Alors que les sciences humaines ont déblayé le champ social de tout résidu éthique, religieux ou métaphysique et conçu la société en termes d'intelligibilité purement sociale, cette conception tente de donner un sens au social en faisant appel à une catégorie ontologique extra-sociale ; par ailleurs, dans la mesure où l'Islam est catégorie fondamentale qui subsume toutes les autres attributions, l'oracle à savoir le clergé par lequel se transmettent les volontés de Dieu, trouve une place privilégiée dans le champ social.

Le khomeinisme est devenu, en particulier sous l'impulsion de Khomeini, l'enjeu d'une fraction hégémonique du clergé, motif à l'appropriation de la scène politique. Cette idéologie, en réifiant les relations sociales, présente les choses à l'envers, fait des mostazaf(s) eux-mêmes non pas les vrais acteurs politiques mais de simples supports dans la réalisation d'une société islamique qui tend à une théocratie archaïsante.

Il faut cependant tenir compte du contexte social où s'insère le khomeinisme ; celui-ci, en élevant l'Islam sur le pavois, ne fait en réalité que glorifier la culture populaire, le vécu familial des masses ; de ce point de vue, donner la précellence ontologique à l'Islam revient à reconnaître indirectement à la culture de ces couches une dignité que celles-ci n'avaient pas sous l'Ancien Régime ; sous le Chah, le modernisme, l'occidentalisme, le rejet de la culture autochtone et le déracinement des masses dépayonnées avaient contribué à rabaisser la culture du peuple même à ses propres yeux ; celui-ci ressentait comme une insulte l'occidentalisme d'une minorité, allant de pair avec l'exacerbation des disparités de classes ; tous les jours, il se sentait avili, amoindri, acculé à l'abandon de son Soi culturel et contraint d'opter pour une culture d'emprunt où il ne pouvait figurer qu'à l'extrême bas de l'échelle ; l'Islam, dans ce cas, est la restitution au peuple d'une dignité perdue, le retour à un vécu qui, pour avoir été parfois artificiellement réarchaïsé par un clergé avide de pouvoir, n'en demeure pas moins très proche du peuple ; bref le khomeinisme, en exaltant l'Islam comme ultime fondement fait vibrer, pour le meilleur et pour le pire, une corde aux sonorités familières chez le peuple.

Avant et peu après la révolution, l'adjectif *islami* (islamique) désignait de manière très neutre ce qui relevait des attributions de l'Islam. Peu à peu, à mesure que le fanatisme religieux devenait un instrument aux mains du Parti islamique dominant pour éliminer ses émules politiques, l'adjectif a pris un sens de plus en plus péjoratif ; nous nous retrouvons, *mutadis mutandis*, dans le même cas que les adjectifs *Taghouti* et *yaghouti* : inversion de sens lorsqu'on passe du substantif à l'adjectif (le positif devenant négatif et inversement). Ce renversement sémantique est dû à plusieurs facteurs.

— D'une part, c'est la réaction, au sein de la culture populaire, contre

l'emprise d'une nouvelle classe politique ; même si le vocabulaire dont use la nouvelle élite dirigeante est familier aux masses, celles-ci ont réagi à cet ascendant ; cette réaction se lit au niveau des concepts mêmes qui exprimaient jadis l'opposition sans merci au régime du Chah.

— C'est aussi une réaction globale de diverses catégories sociales contre les excès de puritanisme et contre le chaos du nouvel ordre en gestation ; quand un ouvrier du Sud de Téhéran affirme dédaigneusement « c'est islamique » (à noter que l'adjectif « islamique » s'emploie dans cette acception dépréciative surtout sous la forme de ce syntagme, *islami-e*) il veut dire par là que c'est le désordre complet (dans le cas considéré, il s'agissait de la pénurie des pièces de rechange qui a provoqué la formation d'un marché noir et la montée en flèche des prix) ; de même lorsque tel employé du bureau, devant l'impossibilité de boire librement du thé pendant le Ramadan, dit ironiquement « c'est islamique », il s'insurge à sa façon contre la nouvelle pudibonderie.

En tant qu'il désigne une personne, l'adjectif substantivé « islamique » signifie un fanatique religieux et se démarque du mot musulman (*mosalman*) qui se réfère à une personne croyante ni activiste ni fanatique.

Le renversement sémantique opéré au niveau du signifié des expressions mentionnées met à nu de façon saisissante le caractère hautement social du langage ; celui-ci ne se livre que très imparfaitement au pouvoir institué, même si ce dernier bénéficie du prestige incontesté d'avoir été l'allié du peuple. D'autres expressions ont subi une transformation analogue :

— *Fi sabil-ellâh* : expression arabe signifiant « dans la voie de Dieu » et désignant un acte qui a été réalisé non pas pour le plaisir ou le gain personnel mais pour le bien public, en ayant en vue la Providence. Dans le discours officiel le syntagme désigne toute action altruiste ; par contre, dans le langage courant, il est devenu synonyme d'acte qui n'a pas trouvé la rétribution attendue, qui a été accompli à titre de corvée. Que l'on se donne la peine de faire quelque chose et que la rétribution soit renvoyée aux calendes grecques, alors on l'a fait *Fi-sabil-ellâh*. L'ironie est peut-être le mode privilégié de la remise en cause de l'hégémonie de la classe dominante, c'est le cas ici, on dénonce en ironisant l'ordre prévalent, d'autant plus qu'on exhorte souvent les gens à l'action *Fi-sabil-ellâh* dans les mass media.

*Mofsédé fel-arz* (corrupteur de la terre)

Juste après la prise du pouvoir par les forces révolutionnaires, quelques-uns des dirigeants de l'Ancien Régime, parmi lesquels Nassiri le chef de l'infâme Savak, furent condamnés à mort, sous l'inculpation « corrupteurs de la terre et en guerre contre Dieu ». Jusqu'alors, rarissimes étaient ceux qui avaient entendu cette expression mi-persanne mi-arabe qui n'était connue que des cercles de lettrés islamiques.

Peu à peu, à mesure que le rythme des condamnations à mort s'accélérait, ce syntagme prit un sens lugubre ; sa signification s'étendit alors

à toute sorte d'actes que le pouvoir estimait contraire à son hégémonie ou les nombreux groupes para-étatiques (comités, etc.) contraires à leur survie, ou enfin, le clergé, attentatoires à la pudeur publique, définie selon des normes confuses ; on mit à mort sur ce motif des trafiquants de drogue, des autonomistes kurdes en guerre contre le pouvoir central, des homosexuels, des sodomites, des hommes et des femmes soupçonnés d'adultère. Présentement l'expression est devenue synonyme de contrainte aveugle, de violence sans merci, du jugement sommaire ; elle désigne une logique de brutalité. Toujours en ayant recours à l'ironie à une forme sournoise et malicieuse de remise en cause (le locuteur peut toujours se rétracter et mettre ses propos sur le compte de l'amusement, du non-sérieux), le langage use de « corrupteur de la terre » pour marquer toute violence aveugle et irrationnelle ; tel dit quelque chose d'irrévérencieusement loufoque et l'autre, toujours sur le mode de plaisanterie, lui répond « Veux-tu que je fasse de toi un corrupteur de la terre ? ». Ou encore, dans un taxi à plusieurs passagers l'un d'eux tient un propos sur l'ordre actuel qu'un autre trouve sensé mais imprudent : « Faites attention, dit-il, sinon on fera de vous un corrupteur de la terre » ; ou encore : « il suffit de dire cela (qui est très raisonnable) pour être traité de corrupteur de la terre ».

Puisqu'à la radio et à la télé on use de cette expression dans un contexte policier, que celle-ci couronne les jugements émis par les tribunaux révolutionnaires lorsque la sentence stipule la peine de mort, dans le langage courant, par un juste retour des choses, le mot dénote l'intolérance du pouvoir, sa violence aveugle et son incapacité d'administrer une justice sereine. Comme cette justice est par ailleurs le fait des tribunaux révolutionnaires et non de l'appareil étatique de justice, l'irrespect et l'ironie du langage visent en l'occurrence la révolution et ses séquelles.

Dans un sens convergent on trouve le même type de réaction langagière à propos des *pâsdaran* ; ce corps de quelque 60 000 miliciens a été formé après la révolution pour veiller à la sauvegarde du nouvel ordre ; au début, il bénéficiait de la sympathie du public : ses membres, même quand leur combat n'est pas d'une évidente légitimité, sont composés de jeunes gens dévoués à la révolution. Aujourd'hui, les *pâsdaran* incarnent, aux yeux du public, les basses besognes du clergé. Ils se comportent quelquefois de manière peu disciplinée, se font facilement massacrer au Kurdistan et prennent leur revanche non sans de regrettables excès ; comme le pouvoir fait immodérément leur apologie, par un renversement de perspective, et cette fois non sans quelque injustice, les gens les voient d'un mauvais œil ; en aparté on les traite de « pouilleux », de « sans père ni mère » (expression injurieuse, signifiant « bâtard »), de « sans principe » ; ici encore le langage se fait anti-pouvoir, son envers, le véhicule des sentiments populaires.

Contrairement aux *pâsdaran* les agents de police, malfamés sous l'Ancien Régime, ont fini par prendre un sens positif ; leur corruption et leur comportement orgueilleux sous le régime du Chah les faisaient

abhorrer ; maintenant, eux-mêmes culpabilisés par leur comportement d'antan, sont devenus débonnaires et serviables ; acculés à un rôle secondaire soit par les *pâsdaran*, soit par les agents des comités, ils se sentent moins importants que jadis et plus proches de l'homme de la rue ; enfin, dépouillés de leurs privilèges, ils ne sont plus à même d'extorquer des dessous-de-table ; tous ces faits concourent à les réhabiliter ; deux faits supplémentaires les rehaussent dans l'estime du public : en raison même de leur impuissance, ils incarnent un ordre qui n'existe point ; ils sont l'endroit d'un décor dont l'envers est l'anarchie et l'insécurité vécues par l'homme de la rue dans sa vie de tous les jours ; sous l'ordre ancien ils symbolisaient un ordre répressif ; maintenant qu'ils ne sont plus à même de réprimer ils représentent l'ordre qui n'existe pas ; ils en sont d'autant plus aimés, comme les *pâsdaran* sont les bien-aimés du pouvoir, par une réaction compréhensible, le public les hisse sur le pavois pour se distinguer du nouvel ordre ressenti de plus en plus comme extérieur.

Bref, **la police représente l'ordre qui n'existe point, à l'opposé du chaos dont on fait l'expérience quotidienne, alors que les *pâsdaran* incarnent une répression qui existe effectivement** sans pour autant qu'ils soient à même d'établir l'ordre ; double mutation de sens : entre le présent et le passé, entre un ordre pré-révolutionnaire (la police) et un ordre se réclamant de la révolution.

Comme par ailleurs la police relève de l'ordre ancien et que celui-ci est pensé comme l'opposé de l'ordre révolutionnaire actuel, les nostalgiques de l'Ancien Régime trouvent implicitement une raison supplémentaire pour la chérir.

Autre institution révolutionnaire, les comités ont surgi un peu partout dans les villes avant et après la révolution ; leur contenu a notablement changé depuis l'instauration du pouvoir islamique : avant et peu après la révolution, ils ont été dans l'ensemble l'expression d'un pouvoir local populaire, investis d'un rôle peu ou prou en marge du clergé ; peu à peu, leur contenu et leur sens ont changé et ils sont devenus les lieux d'insertion du clergé local et, ensuite, ont progressivement été placés sous une direction unifiée ; si les *pâsdaran* sont assez souvent mal vus, ils bénéficient néanmoins d'une certaine considération ; on les respecte pour leur dévouement et leur abnégation. On les sait capables de s'offrir en holocauste pour soutenir un régime qui pour la plupart d'entre eux incarne la légitimité absolue. Les agents des comités (on les appelle parfois méprisamment les *komité-tchi*) eux, ne disposent pas de capital de sympathie auprès du public ; d'un recrutement souvent louche, de ressources incertaines et sans statut déterminé, ils vivent au jour le jour, usant et abusant du pouvoir de facto qu'ils ont acquis en raison de l'affaiblissement de la police ; à propos des comités, la transition d'une acception positive à une acception fortement négative est encore plus prononcée que dans le cas des *pâsdaran* ; *komité-tchi* est devenu synonyme d'un homme sans scrupule qui a la gâchette facile et qui n'a aucun sens de la légalité.

Dressons un tableau récapitulatif :

	Police	<i>pâsdaran</i>	comités
peu après la révolution	— —	+	+
maintenant	+	—	— —

Les signes + et — n'ont pas une signification univoque et sont utilisés comme une manière d'abréviation ; ils n'en dénotent pas moins une tendance assez claire : le + est amélioratif et le —, dépréciatif ; un double signe ++ ou —— dénote une plus grande intensité dans l'attirance ou la répulsion.

### *Hezb-ollâh/Hezb-ollâhi*

Encore un substantif *Hezb-ollâh* (« le parti de Dieu ») à connotation positive, dont l'adjectif *hezb-ollâhi* a pris un tour nettement péjoratif.

Pendant les manifestations révolutionnaires, la foule entonnait à l'unisson : « Il n'est de parti que le parti de Dieu (*hezb-ollâh*). Il n'est de Guide que Rouh-ollâh (le prénom de Khomeini) », les deux mots faisant rime. C'était un des signes de l'unité du peuple derrière Khomeini, contre le régime honni et discrédité des Pahlavis ; la référence au parti de Dieu se faisait, dans le contexte révolutionnaire d'alors, pour marquer l'opposition absolue du peuple au tyran.

Après la révolution l'expression *hezb-ollâh* perd une partie de son usage ; certes, dans les cercles fondamentalistes on continue à l'opposer au Parti du Diable (*hezbé-cheytan*) en référence au Coran ; mais dans les milieux populaires on n'en use guère, si ce n'est dans le slogan cité.

L'adjectif *hezb-ollâhi* a pris naissance quelque temps après la révolution ; on en est venu à s'en servir comme d'un nouveau substantif ; tout d'abord c'est dans les milieux gauchistes qu'on l'a employé pour désigner des groupuscules para-militaires qui venaient perturber leurs réunions, déchirer leurs livres, etc. Puis, au fur et à mesure que la révolution prenait un tournant autoritaire et que, pratiquement, tous les groupements politiques étaient mis au ban (à part les *Modjâhédin*, les groupes de gauche n'ont toutefois qu'une audience fort limitée dans les masses), il a pris une sinistre signification ; il dénote des professionnels des coups de main, dont on attribue le recrutement au Parti islamique dominant, qui viennent troubler les réunions politiques, plastiquer les locaux de journaux (ceux du journal *Bâmdâd* par exemple, qui dut cesser de paraître) ou encore museler toute expression politique défavorable à ce parti ; *mutatis mutandis* le mot est équivalent aux fascistes et aux chemises brunes d'Italie et d'Allemagne des années 30.

En présence de ces détournements de sens opérés sur les mots, affirmer comme Barthes que le langage est fondamentalement fasciste paraît peu acceptable ; toutes les expressions étudiées ici (*tâghouti*, *yâghouti*, *hezb-ollâhi*, etc.) montrent à l'évidence combien sa plasticité

permet l'opposition au pouvoir populiste en train de s'instaurer et que, loin d'être un instrument docile aux mains du régime, par l'irrévérence et l'ironie dont il témoigne, il prend le parti de l'opposition à ce pouvoir.

*Le voile islamique (hédjâbé eslâmi)*

Lors des manifestations révolutionnaires de millions de gens à Téhéran, l'étonnement des « modernistes » fut grand de trouver des centaines de milliers de femmes, à l'écrasante majorité voilées, scander des slogans anti-monarchiques ! L'Ancien Régime croyait avoir libéré la femme en la dévoilant de force et, pour une petite minorité qui avait accès à la manne pétrolière, en la pourvoyant de tous les gadgets de la civilisation occidentale. Au sein d'un océan de pauvreté ou de misère quelques îlots de prospérité donnaient l'illusion de la libération féminine.

La re-traditionnalisation de nombre de femmes à l'aube de la révolution montrait à l'évidence l'échec du programme de réforme forcée. Une frange éduquée des femmes iraniennes accepta, pour montrer son opposition au Chah, de se revoiler occasionnellement durant les manifestations, quitte à se débarrasser du voile après le renversement de l'ordre impérial. Le dévoilement, sous l'Ancien Régime, était devenu synonyme d'une modernité dont le Chah était le symbole : asservissement au marché mondial, déracinement culturel de l'immense majorité de la population, pouvoir sans bornes dont l'arbitraire devenait plus intolérable à mesure que le système économique s'essouffait, bref le modernisme à la Chah signifiait la perte de l'identité culturelle, l'absence de liberté politique et l'exacerbation des disparités de classes. Dès lors, rien d'étonnant à ce que l'immense majorité des femmes iraniennes, à l'unisson avec le pays en entier aient rejeté ce type de modernisation.

Après la révolution, on sait ce qu'il advint de la liberté féminine ; de plus en plus, on assiste à un revoilement forcé, à l'exclusion des femmes de nombre d'emplois auxquels elles avaient accès sous l'ordre ancien, à la tentative de les mettre en résidence forcée chez elles pour les obliger à être mère, fille, femme de quelqu'un, tout sauf femme de plein droit.

Il serait cependant illusoire de prétendre que le statut de la femme iranienne n'a fait que régresser après la révolution ; dans les couches populaires, le voile assume une pluralité de fonctions : dans une civilisation fondée sur la ségrégation de l'homme et de la femme, le voile, en englobant le corps féminin et en le soustrayant aux regards impurs des autres, est comme un permis de sortie, un passeport ; il donne la possibilité de sortir, de pénétrer dans le monde extérieur ; avant la révolution, les femmes des milieux populaires avaient honte de sortir voilées, surtout au Nord de Téhéran : dans beaucoup d'interviews, ces femmes expriment la honte qu'elles éprouvaient sous l'Ancien Régime de se présenter en tchâdor au bureau ou dans les lieux publics ; la modernité était ainsi devenue synonyme du rejet de la culture populaire, du mépris pour la classe dominée ; les *motejaddedin* (les « occidentalisés »)

incarnaient apparemment la légitimité moderniste des Pahlavis ; plus on ressemblait culturellement aux Occidentaux et plus on était censé être du côté du vrai et plus le pouvoir s'en prévalait pour rejeter toute opposition dans le traditionalisme.

Pendant la révolution le voile devint un défi à l'ordre tyrannique : le voile-défi exprimait sur le plan symbolique l'antagonisme à un type de modernisme justificateur du régime du Chah. Aujourd'hui, le voile a encore changé de signification : de la révolte contre l'ancien ordre il est devenu, au moins partiellement, expression d'une contrainte intolérable, d'une répression symbolique ; le puritanisme du groupe clérical hégémonique s'en est servi tant pour « moraliser » les rapports sociaux que pour marquer de son empreinte le corps féminin lui-même ; la relation au corps en effet relève de l'intimité de la conscience individuelle, des tréfonds de l'existence subjective ; contraindre, même une fraction somme toute infime des femmes à se revoiler c'est leur faire porter, à même leur corps, les signes de l'hégémonie de l'ordre puritano-clérical, c'est rendre inopérante toute velléité d'auto-assertion. Pourquoi surtout les femmes et non les hommes ? C'est que le nouvel ordre, même s'il a dû concéder une certaine libération conditionnelle aux femmes des milieux populaires (participation aux manifestations, port d'armes, apparition d'une « féminité islamique » beaucoup plus émancipée que le permettait la tradition) est avant tout un ordre mâle (sur quelque deux cents membres du Parlement on ne compte que deux femmes). Si l'Ancien Régime identifiait le modernisme à l'occidentale (et ses séquelles sur le plan de la consommation et du comportement) à la liberté et au dévoilement de la femme, par un excès inverse, l'authenticité de la femme « islamique » se résume dans son revoilement, son retrait, son occultation. Le dévoilement sous le régime du Chah revêtait un contenu symbolique répressif pour beaucoup de femmes des milieux populaires ; sous la nouvelle théocratie en gestation, c'est le revoilement qui prend cette acception surtout pour les femmes de la classe moyenne ; double ironie : jadis, le voile, au cours des manifestations, revêtait un contenu progressiste et le dévoilement marquait l'affinité avec une modernité dont le régime impérial se prétendait l'avant-garde ; maintenant, le voile a pris en partie le sens du conformisme au nouveau régime et le dévoilement, celui de la remise en cause d'un ordre tendanciellement répressif.

Il y a plus ; même lorsque beaucoup de femmes acquiescent à porter le voile à contre-cœur, on assiste à son changement de contenu symbolique ; le voile n'est plus essentiellement une coiffure, **il devient un élément structurant de la nouvelle parure de la femme !**

Les puritains voulaient soustraire la femme aux regards ; elles se servent de l'instrument même de leur contrainte symbolique pour en faire un élément additionnel de leur parure, donc de leur défi à l'asservissement. Une sémiologie du corps montrerait tout comme une linguistique de la mutation sémantique, comment **les signes changent de sens et de moyen d'assujettissement qu'ils étaient** (le voile pour les femmes de la

classe moyenne par exemple) **deviennent le support de la contestation contre cet assujetissement lui-même.**

Dans le langage courant, l'expression « voile islamique » a pris un sens ambivalent ; utilisé sur le mode de l'ironie, c'est sur l'adjectif « islamique » (cf. supra) que l'accent est mis, « le voile » devient comme un attribut de cet adjectif, l'ironie que recèle l'un se déteignant sur l'autre. Dans la bouche des tenants du pouvoir, le voile islamique est devenu symbole de la pureté féminine et son port marquerait l'assentiment de la femme à sa reconnaissance comme telle. En réarchaïsant les relations sociales par un retour au puritanisme, le clergé et le Parti islamique dominant tentent d'affermir leur ascendant politico-spirituel au sein du nouvel ordre.

### *Révolution, révolutionnaire/contre-révolution*

L'approbation de ces termes par le discours dominant (radio, télé, journaux) leur donne un sens plus ou moins policier. Tel dont les propos ne vont pas dans le sens du nouvel ordre est vite stigmatisé de contre-révolutionnaire, même au sein du bloc au pouvoir, il arrive qu'on s'entretienne sinon de contre-révolutionnaire, du moins de « *monâfegh* » (cf. infra). Dans le langage courant on ironise sur le substantif « contre-révolution » qu'on emploie comme adjectif dans le syntagme *zeddê-enghêlâb-e*, i.e., il est contre-révolution (aire) : « Dès que tu dis quelque chose de vrai, ils disent que tu es contre-révolutionnaire », ou bien : « Ne fais pas ça, sinon on te traitera de contre-révolutionnaire » ; dans ce sens, le pouvoir n'est plus l'émanation du peuple mais pure extranéité par rapport à lui, l'expression d'une domination qui est devenue extérieure au peuple, d'une contrainte qu'il tolère d'autant plus difficilement qu'il y a à peine un an, il s'y identifiait encore. Comme dans bien d'autres cas on perçoit bien la modification de sens de l'expression « contre-révolution » : naguère, elle désignait ceux qui s'insurgeaient contre le nouveau pouvoir révolutionnaire, lui-même incarnation de la légitimité populaire ; elle avait un sens nettement péjoratif ; maintenant, elle renvoie à un pouvoir, aveugle dans les châtements qu'il administre et face à qui on ne peut dire la vérité de peur d'être traité de « contre-révolutionnaire » ; par voie d'implication, celui qui ne craint pas d'être stigmatisé par ce pouvoir et tient un discours vrai, celui-là est digne de respect : on voit le long chemin qu'a parcouru le mot pour passer d'une pure négative à une grande positivité. Quant au discours du pouvoir, est contre-révolutionnaire quiconque n'est pas révolutionnaire, quiconque ne soutient pas activement la révolution, quiconque est *tâghouti*. Ici comme dans le cas de *tâghouti*, le langage montre le tournant volontariste pris par la révolution avec l'affermissement de l'ascendant du Parti islamique sur l'Etat : au début de la révolution les neutres n'étaient traités ni de contre-révolutionnaires ni de *tâghouti* ; maintenant, tous ceux qui ne s'affirment pas inconditionnels du nouveau pouvoir sont soupçonnés d'être *tâghouti* et contre-révolutionnaires.

Le mot *monâfegh* a eu aussi une fortune similaire ; expression coranique mise en vogue par Banisadr, elle voulait désigner d'abord ceux qui, tout en se réclamant de la révolution, n'avaient de cesse de la saper de l'intérieur ; contrairement aux ennemis extérieurs, qui eux se démarquent clairement et se réclament d'un autre ordre, les ennemis intérieurs, sous le masque d'amitié, poignardent dans le dos.

Par la suite l'expression en est venu à stigmatiser les gauchistes et surtout la gauche islamique (les *Modjâhédin*) ; mais une nouvelle étape a été franchie et l'expression s'est encore radicalisée ; tous ceux qui d'une certaine manière (au demeurant non-déterminée) mettent en péril l'union sacrée autour du Guide (l'imam Khomeini) sont traités de *monâfegh* ; dans les réunions publiques, quand l'orateur cite le nom de Khomeini, en plus des trois *Allâh-o-Akbar* (Dieu est grand), le public entonne souvent : *Khomeini rahbar* (Khomeini (est) notre Guide), *Marg bar Monâféghin* (à bas les Monâfégh(s)). Tous ceux qui mettent en danger l'unité fictive du pays sont ou bien des contre-révolutionnaires ou bien des *Monâféghin* ; les implications d'une pareille vision « unitaire » sautent aux yeux : le moindre propos critique, sous prétexte d'inciter les gens à la désunion, peut être taxé de *monâfegh* et mis au ban du public ; simple expression militante, le mot s'est progressivement intégré dans le vocabulaire semi-policier du discours dominant ; Banisadr qui, le premier l'employa, s'est vu lui-même taxé de *monâfegh* par des fondamentalistes islamiques ; en tant que relevant du vocabulaire policier, *monâfegh* signifie quiconque n'est pas dans « la voie de l'imam », quiconque remet en cause la légitimité du Guide et, par cette mise en question, dénie au pays l'unité sous sa direction.

Cette expression, comme celle de « contre-révolutionnaire », dénote en tant que partie intégrante du discours officiel, le durcissement de la révolution dans le sens d'une plus grande intolérance ; mais contrairement au mot « contre-révolutionnaire », le mot *monâfegh* ne s'est pas dichotomisé, et à notre connaissance n'a pas été pris en charge par le discours populaire ; à l'emploi policier du mot « contre-révolutionnaire » fait pendant son utilisation ironique dans le langage courant ; par contre *monâfegh* relève presque exclusivement du registre puritain du discours dominant et n'a pas été approprié par les couches populaires dans un sens anti-pouvoir.

Font partie de la panoplie du discours officiel des expressions comme *Fahshâ Sazechkâr*, *Libéral*, *Maktabi*, *Eltéghâti*, *Tasfiyeh*, *Fessad/Tazkiyeh*, *Gomrâhi/Sarâté Mostaghim*, *Elm-Zadégui* et bien d'autres auxquels nous consacrerons quelques lignes ; on peut les grouper en raison de leurs affinités.

Tout d'abord, les mots qui, dans le registre rigoriste du discours hégémonique ont connu un dédoublement manichéen ou bien connoté une dichotomie manichéenne (sans pour autant se dédoubler en termes de bien et de mal).

Dans le cas du *Fessad/Tazkiyeh* (corruption morale/purification morale) le premier terme renvoie au Mal et le second, à son pendant

le Bien ; pour Khomeini, ce couple détermine l'appartenance à la révolution et à la contre-révolution, au Pur et à l'Impur ; dans le discours puritano-clérical *Fessad* (corruption morale) est suffisant pour exclure, éliminer, rendre passible du châtement suprême : le *tazkiyeh* (purification morale) ne parvient pas à dégager des souillures l'âme de celui qui fait de l'Efsâd (celui qui répand la corruption morale sur terre) alors il faut procéder à son Tasfieh, à son élimination pure et simple.

*Gomrâhi* (fourvoiement moral) s'inscrit aussi dans un contexte manichéen ; les partisans de l'Est et de l'Ouest (i.e. du communisme et de l'occidentalisme) fourvoient les jeunes, les mènent aux nulles parts de *Gomrâhi* et les éloignent de la droiture (*Sarâte Mostaghim* chez Khomeini qui l'a pris au vocabulaire religieux, comme pratiquement toutes les expressions qu'il a mises en vogue) ; le doublet *Gomrâhi/Sarâte Mostaghlm* sert à désigner l'appartenance au vrai et au faux, au groupe hégémonique ou à l'opposition à ce groupe.

*Fahshâ* (prostitution au sens large) a changé de sens : jusqu'à ces derniers temps le mot désignait factuellement la prostitution avec un vague caractère dépréciatif ; maintenant, le rigorisme dominant s'en sert pour dénommer tout ce qui va à l'encontre de sa conception du loisir : les vendeurs de cassettes de musique répandent le *Fahshâ* lit-on dans un journal dominant, les cafés sont des milieux favorables au *Fahshâ*, **tout ce qui dénote une remise en cause de la régulation puritaine de la sexualité procède, ipso facto, de la « prostitution »** : la promiscuité des hommes et des femmes (par exemple dans les fêtes du mariage, dans les piscines, sur les plages etc.), les films où l'on trouve des scènes amoureuses, la musique non-révolutionnaire en général et la danse, même folklorique, en particulier.

*Maktabi* est un adjectif qui a eu un bien singulier destin ; chez Shariati, c'est l'attribut d'une vision du monde qui a une unité et une cohérence internes, des particularités qui la spécifient et dans une certaine mesure, l'authentifient. Dans l'euphorie de la chute de l'Ancien Régime, on disait souvent « notre révolution est *maktabi* », c'est-à-dire à base d'une *Weltanschauung*, l'Islam ; bien sûr, l'Islam était alors tout ce qu'il y a de positif mais sa positivité n'entachait pas de négativité tout ce qui était non-islamique, de même que les non-révolutionnaires n'étaient pas nécessairement des contre-révolutionnaires. Présentement, *maktabi* a pris un sens policier : puisque la révolution est à base d'Islam, tout ce qui ne va pas dans le sens d'un islamisme puritanico-militant (lui-même défini selon les normes de la fraction hégémonique du clergé) est *eo ipso* contraire à l'Islam, *zéddé-maktabi* (contre la doctrine islamique), relève de l'Impur et est justiciable de l'exclusion, de l'épuration. Nous voyons au travers de ce mot, **le passage d'une conception ouverte de l'Islam à une vision intolérante et fermée, d'une vision fondée sur l'intégration et l'assimilation de l'altérité à une conception éliminatrice de l'Autre, de la Différence.**

Le mot *liberal* a eu aussi une bien étrange fortune ; il a été d'abord employé par les gauchistes pour flétrir le premier gouvernement post-

révolutionnaire, celui de Bazargan et de ses alliés ; par la suite, à la chute de son gouvernement, l'expression a été prise en charge par divers groupes (comme les Etudiants de la Voie de l'Imam) mais aussi par le Parti République Islamique. Actuellement, elle désigne le groupe des gens qui ne pensent pas que les Etats-Unis soient l'ennemi numéro un du pays, qui ne croient pas non plus à la nécessité de procéder « de manière révolutionnaire » pour détruire l'ancien système impérial ; bref, ce sont ceux qui croient aux vertus de la politique pas à pas et non à la rupture révolutionnaire. On voit combien le sens du mot s'écarte de son origine occidentale. L'expression montre aussi la dichotomie au sein du bloc au pouvoir : les puritains, sous la direction du Parti islamique hégémonique, accusent les autres (y compris Banisadr) de libéralisme et exigent, au nom de la révolution, un bouleversement rapide de l'appareil d'Etat. Ainsi, les « anti-libéraux » dans le bloc au pouvoir sont principalement les rigoristes affiliés au Parti République Islamique.

Un autre mot, *sâzechkâr* (celui qui veut s'entendre) a pris pratiquement une signification apparentée à celle du *libéral* ; ces derniers, veulent « s'entendre » avec les Etats-Unis (même s'ils le veulent sur un pied d'égalité) alors que pour les Etudiants de la Voie de l'Imam il faut rompre en visière avec eux. Les mots *libéral* et *sâzechkâr* ont pris un sens nettement péjoratif, tant dans le discours des gauchistes que dans celui des fondamentalistes islamiques.

*Elteghati*, quant à lui, renvoie principalement à l'idéologie des *Modjâhédin* qui, aux yeux des religieux, ont une vision mi-marxiste, mi-islamique et de ce fait, ne sont pas d'authentiques musulmans : ils mélangent une idéologie fondée sur l'unicité de Dieu à un type de pensée athée, matérialiste, et donc impure. Bien d'autres expressions ont été forgées par la révolution iranienne ou ont subi une mutation sémantique ; parmi elles, *l'imam*, a pris un nouveau sens et signifie le Guide suprême, le Chef tant spirituel que temporel ; avec ce dernier, peut-être assistons-nous à une métamorphose profonde de l'idéologie chiite officielle : sous la caution de l'imam, le gouvernement n'est plus sensé être illégitime et le peuple ne doit plus s'y opposer ; comme l'affirme Khomeini, il y a à présent identité profonde du pays et de son gouvernement, de la société civile et de l'Etat ; il reste à savoir si après l'imam Khomeini le clergé conservera le pouvoir (auquel cas l'opposition pouvoir dominant/ idéologie chiite cléricale s'estompera) ou non.

### *L'Imam*

Dans le chiisme l'imam s'entend en plusieurs sens : il désigne avant tout chacun des douze saints apparentés dont le dernier, en s'occultant, a laissé le monde dans l'attente de la fin du temps. Une autre acception désigne celui à qui des croyants font confiance, qui est choisi comme « pôle d'imitation » ; c'est dans ce sens qu'on parle de *imam-é-djamâat* (imam du rassemblement) qui préside à la célébration de la prière collective dans une mosquée déterminée dont il a habituellement la direc-

tion et la gestion. Le troisième sens apparaît lorsqu'on parle de *l'imam djomi* (l'imam du vendredi) : celui qui est à la tête de la plus grande mosquée de la ville (la mosquée du vendredi) et qui, jusqu'au régime des Pahlavis, était préposé à cette tâche par le pouvoir temporel.

Il y a certainement bien d'autres sens de ce mot qu'une étude érudite serait à même de dégager. Toutefois un sens nouveau a pris naissance avec la révolution que les érudits shiites tentent de justifier en référence à la tradition et c'est la notion de *nâyébé imam* (représentant de l'imam) ; Khomeini est imam dans le sens où il représente l'imam occulté (le douzième) ; Khomeini et après lui les autres représentants seront le remplaçant provisoire du douzième imam jusqu'à la parousie.

Dans la notion de l'imam telle qu'elle se présente à la conscience des fidèles il y a bien autre chose ; c'est à l'expression *rahbar* (guide, chef) qu'il faut ici se référer. Le charisme de Khomeini procède d'une chaîne d'identifications.

— Tout d'abord la nouvelle dignité acquise par le peuple ; Khomeini a donné aux couches populaires une confiance, une conscience de soi, une fierté qu'elles n'avaient pas jadis ; en parlant de *mostazaf*, il a éveillé une nouvelle conscience sociale ; rien qu'en les désignant ainsi, il a rendu plus aisé leur perception de soi comme un groupe social injustement lésé ; sous l'Ancien Régime cette couche avait honte de s'avouer telle ; ni sa culture, ni son existence sociale n'étaient prises en considération et le pouvoir était parvenu à surajouter à leur déracinement socio-culturel un complexe d'infériorité que le khomeinisme est parvenu à faire disparaître.

Le régime du Chah avait pu faire accroire à une grande partie de la classe dominée tant sa propre insignifiance que la honte de sa culture allogène ; **en Khomeini, dont l'austérité est proverbiale, s'incarne la supériorité morale des *mostazafin* sur les *mostakbarin*, de la classe dominée (dont le shiisme est le cadre mental) sur les privilégiés** (pour la plupart acquis au consumerism et en rupture avec la culture populaire).

— Ensuite, en Khomeini le peuple investit l'imgo du Père. Dans les couches populaires iraniennes les problèmes sociaux se posent non point en termes de classes sociales mais dans le cadre haut/bas (*bâlâ dast/zire-dast*, mot à mot, celui qui est au-dessus de la main/celui qui est en dessous de la main) ; celui qui est en haut et celui qui est en bas sont liés par un contrat implicite de service mutuel ; le Chah était foncièrement mauvais non pas comme agent d'introduction des relations périphériques dans la société iranienne mais en tant que père de famille qui portait son pain quotidien à la table d'autrui, de l'étranger, et délaissait ses propres enfants ; dans une interview, un ex-paysan soulignait que le Chah était odieux par excès d'hospitalité : il faisait don des biens du pays aux étrangers, aux Américains ! Le Chah était devenu l'incarnation du Mauvais Père, du parâtre dans une société conçue principalement en termes de relations de famille : au sein d'elle il avait achevé de devenir l'anti-père, celui qui se soucie fort peu de ses propres enfants, le père indigne par excellence. C'est à ce moment que surgit

Khomeini : il renoue les relations familiales entre le peuple et son Père, que l'assassinat symbolique du parâtre menaçait de rompre, reprend la place laissée vacante par lui et ré-instaura la légitimité familiale. Vraisemblablement, dans ce sens, on peut écrire de façon manichéenne : Chah = principe du Mal = Parâtre et Khomeini = principe du Bien = (Grand') Père. D'autre part, le Chah incarnait le Père par la différence alors que Khomeini est le Père par l'identité. La folle somptuosité de la vie royale, la fabuleuse richesse de sa Cour, l'apparat et l'éclat dont il s'entourait, bien avant que cette pompe ne soit discréditée comme une atteinte à la dignité populaire, était le lieu d'une identification par la Différence : le Chah était riche, le peuple pauvre ; cette différence se fondait symboliquement dans celle du père et du fils qui procèdent du Même mais sont néanmoins tout différents. Par contre, après la dissipation de la vie courtisane de l'Ancien Régime et le discrédit qui s'est abattu sur elle, Khomeini, par la frugalité de sa vie et la modicité de ses moyens, est tout proche du peuple, lui est pareil sous le rapport matériel : en ce sens, il est le Même, l'ipséité populaire, le Grand-Père de famille qui est tout proche de ses petits-enfants. Le Chah était père et parâtre par éloignement et différence ; Khomeini est le digne Grand-Père par proximité et ressemblance.

**Le fait majeur du khomeinisme réside précisément dans cette extraordinaire mutation symbolique** ; alors que le Chah était Père par une rupture dans le mode de vie, les manières, l'existence quotidienne et l'univers mental (l'identification par la Différence et l'Altérité), Khomeini est à présent Grand-Père grâce à sa contiguïté avec les *mostazafin*, à son identité avec eux (identification par ipséité). Les couches populaires n'ont plus besoin de l'Autre (le Père différent) pour se donner une contenance ; il leur suffit d'avoir un Grand-Père qui soit des leurs, qui vive comme eux, qui partage leur propre univers mental, qui dénie la légitimité au modernisme extraverti de la génération précédente dont le Chah était le paragon.

Tout le monde a vu l'extrême jeunesse du mouvement révolutionnaire iranien ; les jeunes en ont été les avant-coureurs, ont donné les martyrs, ont renversé le Chah ; mais ces jeunes, en tuant le parâtre se sont adressés au Grand-Père, au Patriarche, pour renouer symboliquement avec un passé lointain dont le Chah avait brisé les ressorts ; dans l'attachement quasiment mystique à Khomeini et la haine inextinguible contre le Chah il faut voir aussi la nostalgie d'un passé révolu, l'exécration de celui qui était l'agent de rupture avec ce passé (le Chah), le refus de la génération complice du parâtre (la génération des pères) et la glorification de la génération des Grands-Pères dont Khomeini est l'archétype.

On voit qu'avec le khomeinisme, on est encore loin du bris des idoles et que son charisme retarde d'autant le passage d'une société paternaliste à une société qui s'auto-fonde et s'identifie à son propre cheminement pour ne plus ressentir le besoin d'une quelconque paternité ; mais on est encore loin du compte. Le sens nouveau de l'imam

qui a surgi avec cette révolution est précisément l'équivalence toute récente entre l'imam et le Chef ; celui-ci n'est plus l'incarnation du Contre-Pouvoir, le chiffre vivant de l'illégitimité du bras séculier mais en lui la communauté devient transparente à elle-même, trouve l'expression suprême de sa coalescence.

En l'imam, peut-être pour la première fois dans l'histoire du chiisme (mise à part la période safavide où les religieux chiites participaient au pouvoir ; tout au moins en appartenant à la classe dominante) assiste-t-on à l'identification du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel et, en sous-main, à la tentative par le clergé de s'assurer l'exclusivité du pouvoir en usant de cette unique occasion historique que lui offre le charisme de Khomeini. *Rahbar* (Guide, Chef) n'est pas sans évoquer des relents de despotisme ; pour le clergé le culte du Chef est la condition sine qua non de fidélité à la révolution et, sous couvert d'obéissance au *Rahbar*, il engendre une atmosphère de terreur et de délation, soumettant arbitrairement à l'épuration les uns ou les autres, exigeant comme signe extérieur de soumission à l'ordre nouveau la conformité aux prescriptions soi-disant islamiques décrétées au nom du Chef.

Cette nouvelle idolâtrie se lit dans le style ampoulé dont usent les prétendants au pouvoir à l'endroit du Chef : tant ils s'isolent des masses populaires, tant leur flagornerie et leur adulation à l'égard du *Rahbar* s'intensifie.

Bref, le mot *Rahbar* qui, au début de la révolution désignait de façon factuelle l'imam Khomeini, est devenu par la suite un moyen de pression aux mains des groupes islamiques dominants (surtout les tenants du Parti islamique hégémonique) pour s'attribuer en exclusivité la direction de la révolution ; dans le public on ressent non sans malaise la nouvelle idolâtrie dont l'expression s'est entachée ; mais, à notre connaissance, du fait de l'incomparable prestige de Khomeini, il n'y a pas encore de réaction iconoclaste ni d'ironie dédoublant le sens du mot ; tout au plus appelle-t-il un silence désapprobateur.

Au langage puritano-policier régnant fait pendant un autre langage, dont l'origine se situe dans les milieux d'extrême-gauche et qui, peu à peu, s'est propagé dans des milieux plus vastes ; des expressions *Akhoundism*, *Akhound-bâzi*, *Fâlanj*, *Efcha-gari*, *Djahan-khâr*, quatre font partie du registre des gauchistes (l'exception est *akhound-bâzi*) mais ont trouvé un large écho auprès des masses ; deux d'entre elles (*Efchâ-gari* et *djahân-khâr*) ont été intégrées dans le vocabulaire courant de la révolution, voire même prises en charge par la fraction hégémonique du bloc au pouvoir ; autant dire le destin singulier de ces mots qui, d'origine de gauche (et même d'extrême-gauche) sont devenus les rouages d'un langage néo-policier d'un rigorisme prétendument islamique.

Commençons par *Akhoundism* néologisme hybride composé d'un mot persan *Akhound* (signifiant curé, avec une nuance péjorative) et d'un suffixe français ; le mot signifie vaguement l'hégémonie des curés ainsi que leur mode de vie ; il n'est pas sans évoquer l'archaïsme de la vision du monde des religieux, de même que son caractère plus ou moins

réactionnaire selon les gauchistes. Dans les couches éduquées et laïcisées, cette notion est devenue une formulation en raccourci de l'ascendant politique de clercs puritains ; avec lui, en sous-main, on ressent un laïcisme de gauche plus ou moins marxisant.

*Akhound-bâzi* est composé de deux mots *Akhound* et *bâzi* (à la manière de, de même façon que) ; contrairement à *Akhoundism* qui relève d'un registre savant, celui-ci fait partie du langage courant et ne s'emploie pas sans ironie ; le public désigne par là tout ce qui est sensé entrer dans les manières, le maintien, le comportement et la politique des « curés » ; le mot évoque un relent d'archaïsme, de pudibonderie et de duplicité et exprime autant l'attitude coutumière de la classe moyenne devant les religieux que le dépit que conçoivent les masses (urbaines vraisemblablement) devant la nouvelle emprise du clergé sur le plan politique.

*Fâlanj* désigne, dans la bouche des gauchistes iraniens, les groupes para-militaires qui mettent à sac les librairies, dynamitent les locaux de journaux ou de partis politiques, perturbent les réunions politiques et sèment la terreur chez les mal-pensant ; selon l'extrême-gauche iranienne (opinion sans doute fondée) ces groupes seraient encadrés et organisés par le Parti islamique dominant pour éliminer toutes les autres formations politiques et préparer le terrain à une dictature théocratique de droite. Le mot est passé plus ou moins dans le public.

*Efchâ-gâri*, expression difficile à traduire, veut dire rendre public les dessous d'une affaire et en pratique, montrer le passé ou la provenance plus ou moins louche (contre-révolutionnaire) des tenants du pouvoir et des personnalités influentes ; tout d'abord les gauchistes, puis les islamiques de diverses tendances (comme les Etudiants de la Voie de l'Imam, les protagonistes du Parti de la République Islamique, les *Modjâhédin*, etc.) s'en sont servis pour stigmatiser leurs adversaires, les noircir auprès du public ; présentement le mot, d'un registre contestataire où il se situait naguère, est entré au service des professionnels de la délation pour discréditer tel ou tel responsable ; en conséquence de quoi il contribue à **l'instauration d'un pouvoir intolérant, à la corroboration d'un ordre répressif ; étrange passage d'un registre progressiste à un répertoire policier.** Actuellement, les islamiques rigoristes en tirent le plus de bénéfice.

*Djahân-khâr* (mangeur du monde) s'emploie dans le syntagme « l'impérialisme mangeur du monde » ; il faisait partie du vocabulaire de gauche ; il est devenu l'un des slogans favoris du pouvoir islamique et sert à faire ressortir l'anti-impérialisme foncier de l'Islam authentique, selon les tenants du nouveau credo. Les échanges entre les islamiques de toutes tendances et les gauchisants sont nombreux mais il y a intégration des concepts laïques dans un cadre symbolique nouveau qui en modifie plus ou moins le sens ; dans le cas présent, l'expression a achevé de prendre un sens quasiment physique et n'est pas loin d'évoquer, en concomitance avec d'autres mots, la nature ogresse de l'impérialisme ; de même que Carter est « un grand démon », que le pouvoir américain relève des puissances infernales, que les super-

puissances « bouffent les petites », l'impérialisme, en raison même de sa nature démoniaque, est insatiable, souffre de boulimie ; gauchisme marxisant et fantasmes de digestion se mêlent inextricablement pour donner à ce syntagme un sens trouble mais extrêmement intuitif dans des masses.

Enfin l'expression *Cherk* qui figure en bonne place dans la théologie traditionnelle, désigne originellement toute pensée ou conduite qui prétend à autre chose qu'à l'unicité de Dieu, qui soutient que le Très-Haut a un collaborateur (*Charik*), que son essence est duelle ; dans l'histoire de l'Islam il n'a pas été rare que des groupes, sous prétexte d'éradication du *Cherk*, se fassent la guerre.

Dans l'Iran révolutionnaire, l'expression a, bien sûr, changé de contenu sémantique ; les musulmans gauchisants (par exemple les *Modjâhédin*) s'en servent dans le syntagme *Nézâmé Cherk* pour stigmatiser une structure sociale de classes ; alors qu'anciennement le concept se référait à un type de pensée, à une idéologie, maintenant il caractérise une formation sociale, plus précisément encore, les rapports de classes ; puisqu'une société de classes procède d'une dualité structurelle (dualité classe dominante, classe dominée), pareille société ne saurait refléter l'unicité divine, la conformité aux vœux de la Providence ; dans la société *Ghest* les disparités de classes disparaîtront pour dégager l'homme de la servitude du *Cherk*. Notons au passage la mutation sémantique de l'expression *Ghest* selon les lignes directrices d'un socialisme utopique.

Peu à peu le mot *Cherk* s'est propagé dans la société et, comble d'ironie, a été employé par le clergé hégémonique dans une acception qui, tout en connotant vaguement celle qu'on a mentionnée, révèle encore une fois l'intolérance en gestation : sont *mochrek* (procèdent du *cherk*) tous ceux qui sont soit des *monafeghin*, soit des marxistes, soit des contre-révolutionnaires, soit **remettent en cause l'idendité mystique du Guide et de la Communauté** et introduisent ainsi la dualité dans la société islamique ; le très large éventail que couvre cette notion permet de baïllonner toute opposition ; poussé à la limite, la distinction dit : quiconque n'est pas avec nous est *mochrek* et donc justiciable d'un traitement approprié.

Bien d'autres notions sont devenues les rouages d'un discours policier, qui avaient une connotation nettement progressiste auparavant ; plusieurs autres ont pris un sens tout à fait inattendu (comme *Carter* qui relève de l'extraordinaire capacité du khomeinisme à émouvoir la foule en hypostasiant sous ce nom une multiplicité de significations immédiatement accessibles aux gens) ; d'autres ont été forgés qui portent une évidente marque d'intolérance, comme l'expression « la gauche américaine » (ou « américanisée ») pour discréditer les divers courants d'extrême-gauche.

La conclusion la plus immédiate qui se dégage de cette étude est d'un côté, qu'on assiste à la formation et à l'élaboration d'un discours néo-totalitaire se réclamant d'un rigorisme soi-disant islamique ; et, qu'en contrepartie, il y a prise en charge par le langage de la contestation la nouvelle hégémonie ecclésiastico-autoritaire.

Le langage n'est pas un instrument docile aux mains du pouvoir mais le lieu d'affrontement entre au moins deux types de discours, l'un tenu par le pouvoir, l'autre par la culture populaire. Or, le chiisme est la culture populaire du pays ; son discours ne saurait donc, en aucun cas être identique à celui des tenants du pouvoir même s'ils doivent être en grande majorité, des religieux chiites ; **double discours, l'un tenu par le clergé chiite hégémonique, l'autre par les couches populaires dont le chiisme est le cadre mental ; on aurait tort de les identifier ou, à partir de l'échec politique éventuel du clergé, de conclure au déclin imminent du chiisme populaire en Iran.**

Téhéran, septembre 1980.

## ABSTRACTS - RESUMES

### The Community in Ancient Greece

Pierre LEVEQUE

A quite specific community vocabulary has been used in politics before becoming the basis for theoretical reflection. This article analyses the genesis of the urban community and its structuring process and forms. Parallel to the creation of the "city", certain symbolic productions and rituals are revived which tend to solve the new problems which such communities face. A coherent, global set of practices and symbols have come into being which guarantee the incomparable structural solidity of the Greek city.

### Archaeology of the notion of community: Classical Greece

Jacky DUCATEZ

This paper attempts to show that the notion of *koinônia* ("community"), used exclusively by Plato and Aristotle, is linked to State policy. It is not at all an operative category for describing society but a fascinating mirror image of the hidden structure of Athenian society: for Plato, an inverted image of the 4th century B.C. Athenian *polis*; and for Aristotle, an inverted image of the family. It is a "game" category resulting from a fantasy of omnipotence, a nostalgic quest for a primordial fusion, which neither recognizes nor wishes to recognize diversity.

This analysis takes into consideration root-words and their derivatives as well as various linguistic periods. The Peloponnesian War unveils contradictions at several levels; an autonomous State emerges that creates a rupture with peasant values and transforms citizens into civil servants and quasi mercenaries. The State's monopoly over politics explains the appearance of *koinônia* in Aristotle and Plato.

## French Views on 19th Century Corsica

Jean-Marc LARGEAUD

The notion of Corsican specificity which the French bourgeoisie integrated into its ideology in the 18th century, is analyzed through the evolution of its viewpoints between 1852 and 1914. The French bourgeoisie had a "colonial vision" of Corsica as an island with archaic customs which must be opened up to French culture. Political institutions were cited as the basis of Corsican uniqueness: the clan and its social and political functions; political violence and fraud; the opposition to continental political ideas; and the malfeasance of the administration which did not keep out of local politics. As both scapegoat for French political contradiction and their symbol, a paradoxical status has been conferred on Corsica.

## Riba et Intérêt dans une économie politique islamique

Homoyoun KATOUZIAN

On ne peut échapper à l'interdiction de *Riba* dans l'Islam — elle est totale —. Mais de quoi s'agit-il ? L'analyse du texte montre qu'il s'agit du loyer de l'argent au sens strict sur les prêts en nature ou en monnaie consentis à des nécessiteux pour qu'ils puissent répondre à leurs besoins fondamentaux. Ce qui signifie que les intérêts (dépassant même le taux courant d'inflation) sur les prêts consentis pour des activités commerciales ordinaires sont autorisés.

## Regards sur les frères musulmans

Elis GOLDBERG

Une nouvelle façon de regarder les frères musulmans en Egypte dans la période qui se termine en 1952. Inutile de recourir à l'idée qu'une représentation islamique du monde est soit rationnelle soit irrationnelle ! La dépossession économique et culturelle conduit les classes les plus défavorisées et les plus atteintes par le colonialisme à rechercher la justice sociale par la restauration de l'ordre « traditionnel ». Cette démarche tend à produire un personnage charismatique, qui se fait le héraut de l'attente de justice, mais ne permet pas, par nature, la formulation d'un projet révolutionnaire, d'une alternative politique. Les frères musulmans sont une organisation sociale, et non politique. La question de savoir s'ils sont progressistes ou réactionnaires est irrelevante.

**Iran: The Rupture of an Alliance**

**Farhad KHOSROKHAVAR**

The specificity of the Iranian Revolution lies in the people's alliance with the Shiite clergy in an insurrection against the former regime. Although its power is highly unstable and fragmented, the clergy has made itself into a dominant class. This article contends that the seizure of power menaces this alliance as the popular classes progressively separate from religious authorities. The rupture is evident in the very language, the key concepts by which the Shiite ideology expresses the revolution; but it does not entail the popular classes' forsaking Shiism as their culture. The "drift" of about twenty words is analyzed so as to illustrate the drift of the revolution.

# Bulletin de Turquie

HEBDOMADAIRE

Abonnements : Michel Louis Breisacher, 21, rue Cujas, 75005 Paris.

---

## MEDITERRANEE

2 - 3 — 1980

- R. Livet.** — Irrigation et sociétés dans le monde méditerranéen.
- A. Douguedroit.** — La sécheresse estivale dans la région Provence-Alpes-Côte d'Azur.
- J. Nicod.** — Les ressources en eau de la région Provence-Alpes-Côte d'Azur. Importance et rôle des réserves souterraines.
- G. Reyne.** — Notice de la carte hors-texte. Ecoulement moyen et régimes fluviaux dans le Sud-est.
- J. Tarlet.** — Un grand aménagement régional à objectif hydraulique : la Société du Canal de Provence et d'Aménagement de la région provençale.
- F. Pelissier.** — La lutte contre la pollution de l'eau et sa prévention.

Secrétariat et vente  
Les Amis de la Revue Méditerranée, Institut de Géographie  
29, avenue Robert Schumann, F 13100 Aix-en-Provence

REVUE GEOGRAPHIQUE

DES

# PYRÉNÉES

ET DU

# SUD-OUEST

Sommaire du tome 51 — fascicule 3 — juillet 80

## ESPAGNE PORTUGAL

- M. Drain et M. Kolodny.** — L'exil pour métier. Bilan de l'émigration de la province de Séville (1960-1976).
- L. Casassas.** — La Plana de Vic. Incidences des transformations sociales dans une société et une économie agraires.
- A.-F. Tulla.** — Une enquête dans les comarques pyrénéennes en Catalogne.
- G. Coudé-Gaussen.** — Les serras orientales du Minho, Portugal : orogénèse, modelé granitique, altérations.
- E. Moissenet.** — Relief et déformations récentes : trois transversales dans les fossés internes des chaînes ibériques orientales.

Abonnement 1 an - France 70 F - Etranger 82 F  
Service des publications de l'Université de Toulouse  
56, rue du Taur - 31000 Toulouse

# revue TIERS-MONDE

Tome XXI, n° 84, octobre-décembre 1980

## LE VENEZUELA : PROFUSION ET PENURIE

Société et espace transnationalisé dans le Vénézuéla actuel. — Formation de lapropriété rurale et rapports fonciers au Vénézuéla : le cas de Portuguesa. — La migration colombienne vers le secteur agraire vénézuélien : un contexte binational. — Les inégalités régionales dans le Vénézuéla actuel. — Coexistence de l'opulence et du dénuement. La difficile accumulation de l'excédent pétrolier. — La situation socio-économique du Vénézuéla. — Théories et réalités.

## DEVELOPPEMENT RURAL

Développement rural et biais bureaucratique dans les pays pauvres. — Les premières transformations socialistes de l'agriculture en République démocratique populaire du Laos.

## LES FEMMES ET LE DEVELOPPEMENT

Présentation : après Copenhague... — Liste des questions sur le rôle des femmes dans les projets de développement agricole. — Femmes et développement ; idées et stratégies des organisations internationales. — L'importance de l'eau pour les femmes africaines vivant dans un bidonville : le cas de Mathare Valley, faubourg de Nairobi (Kenya). — Le rôle socio-économique des femmes chefs de famille à Areembepe, village de pêcheurs sur la côte Nord de l'Etat de Bahia (Brésil) — Femmes et développement au Brésil — Bibliographie sommaire sur le développement et la femme.

Direction - rédaction :

**Institut d'Etude du Développement Economique et Social**

58, boulevard Arago - 75013 Paris, tél. 336 23 55

Abonnements et vente :

Presses Universitaires de France

12, rue Jean de Beauvais - 75005 Paris, tél. 033 48 03

Le numéro : 38 F — Abonnement annuel, France : 125 F, étranger . 150 F.

# politica internazionale

Redazione : via del Tritone  
62b, 00187 Roma ; Ammi-  
nistrazione e distribuzione  
« La Nuova Italia » editrice  
via Antonio Giacomini 8,  
c. p. 183, 50132 Firenze.

Sommario del n. 1  
gennaio 1981

## **EDITORIALE**

I fatti del Ciad, Gheddafi e la Francia

## **QUADRANTE**

Uruguay : la lezione di un referendum  
Pino Cimo

Il ritorno di Milton Obote in Uganda  
Sebastiano Corrado

Sudan : Realismo nelle scelte economiche  
e ruolo nel mondo arabo  
Antonella Di Renzo

## **DOSSIER / PROBLEMI ATTUALI E PROSPETTIVE DELL'ENERGIA NEL MONDO**

Presentazione

Per un uso più equilibrato delle risorse  
Antonio Mercanti

Al servizio dello sviluppo agricolo  
Roberto Volpi

La sfida delle fonti rinnovabili  
Antonello Casazza

L'Opec è una tigre di carta ?  
Pier Giovanni Donini

Usa : alla ricerca di una autonomia perduta  
Vittorio Jucker

Urss : una « frontiera » ancora da valorizzare  
Lapo Sestan

I molti piani e le poche scelte della politica  
italiana

Mario Tenantoni

Il metano come base per un nuovo modello  
di sviluppo

Silvano Levrero

# dialectiques

REVUE TRIMESTRIELLE

NUMERO 31

Sommaire :

Entretien avec Michel Rocard

Dossier : ECOLOGIE, LE RETOUR AU VIVANT

(Pense qui peut) La vie : dialogue avec Edgar Morin

Les paradoxes de la pensée sauvage : Danielle Kaisergruber

Prospectives écologiques : Brice Lalonde

Le paradoxe, le paradigme et le parachute : Yves Barel

Ecologie et marxisme : Catherine Claude

Traité de la nature urbaine, l'Ecole de Chicago : Philippe de Lara

Eloge du bricolage : Béatrice Avakian

Ce numéro 31    120 pages    35 F

DIALECTIQUES    77 bis, rue Legendre    75017 Paris    229 41 22

## BULLETIN D'ABONNEMENT/SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name : .....

Adresse/Address : .....

Code postal, ville, pays/city, postal code, country : .....

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to :

**Mediterranean Peoples**

☐ de soutien/supporter rate

☐ ordinaire/normal rate

à partir du numéro/beginning with number .....

### Mode de règlement/Payment :

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P., 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.

### Conditions d'abonnement/Subscription rate : (Francs Français/French Francs)

Ordinaire/Normal rate : France 130 FF    Autres pays/Other countries 140 FF

Soutien/Supporter rate : 200 FF

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted: subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of nonexpired subscriptions. If in stock, back issues are available at current prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Directeur de publication : Paul Vieille  
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085  
Dépôt légal : 1er trimestre 1980

Achevé d'imprimer en mars 1980 sur les presses de  
l'Imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-Bois.

Les articles paraissant dans  
Peuples Méditerranéens  
Mediterranean Peoples  
sont analysés et indexés dans :

Articles appearing in  
Peuples Méditerranéens  
Mediterranean Peoples  
are annotated and indexed in :

- *Bulletin Signalétique du C.N.R.S.*, 521 (Sociologie-Ethnologie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- *Geo-Abstracts and Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
- *Historical Abstracts and America : History and Life*, Santa Barbara, American Bibliographical Center, Clio Press.
- *Resúmenes de Artículos Científicos y Técnicos*, Madrid, Instituto de Información y Documentación en Ciencia y Tecnología.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International Sociological Association.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies / United Nations.

## PEUPLES MEDITERRANEENS SOMMAIRE DES LIVRAISONS ANTERIEURES

## MEDITERRANEAN PEOPLES CONTENTS OF BACK ISSUES

### N° 4 - Juillet-Septembre 1978

Monique Gadant-Benzine : *Mouloud Feraoun, un Algérien ambigu... ?* Elisabeth Longuenesse : *Bourgeoisie, petite bourgeoisie et couches moyennes en Syrie*. Georges Cooper : *Posidonia et la désertification sous la mer*. Paul Vieille : *Sociologie historique de Marseille, XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*. Daniel Kamelgarn : *Tunisie : développement d'un capitalisme dépendant*. Dany Dufour : *Les trois refoulements du développement algérien*. Jean Lagadec : *Situation juridique et procès en Egypte*. Antoine Comte : *Chronique de Djibouti*.

### N° 5 - Octobre-Décembre 1978

Amr Helmy Ibrahim : *Fonction des niveaux de langue dans la communication sociale en Egypte*. Nuha Abu Dabeh : *Palestinian Women and their role in the revolution*. Alain Sainte-Marie : *La crise de 1929 en Afrique du Nord*. Christiane Veauvy : *Gramsci et la question agraire (les rapports ouvriers - paysans - intellectuels)*. A.H. Banisadr, C. Brière, A. Chenal, A.P. Lentin, P. Vieille interrogés par E. Bolo : *La révolte de l'Iran, table ronde*. Peter O'Brien : *Spain and the internationalisation of capital*. Keith Sutton : *A note on the use of preparatory census documentation in the study of rural settlement in Algeria*. Anne-Marie Lallemand : *Le colloque « La femme et la féminité dans le Maghreb » et la plateforme du groupe « femmes algériennes »*.

### N° 6 - Janvier-Mars 1979

Edmond Amran El Maleh : *La notion d'Etat et l'expérience du Tiers-Monde*. Gauthier De Villers : *Les palmeraies de l'Oued Righ (Algérie). Structures de la production et rapports de classes*. Jean Rambaud : *Restanques*. Fatima Mernissi : *The degrading effect of capitalism on female labor*. Marie-Christine Aulas : *L'évolution de l'Egypte : la dynamique de l'échec*. Jules Gistucci : *La désarticulation provinciale à l'aube du capitalisme 1800-1850*. Graham Chapman : *Notes on the strategic weakness of the Italian Communist Party*. M. Khanlary, H. Mahdavy, H. Malek, A. Pichdad : *Lettre ouverte à tous les combattants du mouvement populaire iranien*.

### N° 7 - Avril-Juin 1979

Abdelmalek Sayad : *Qu'est-ce qu'un immigré ?* Jalil Bennani : *Le corps de l'immigré, corps médical ou corps social*. Jean-Pierre Digard : *Nomades et Etat central en Iran*. Rezvani : *Les sentiers de marbre*. Jeanne Bisilliat : *Le tourisme dans les pays en voie de développement*. Jean Rambaud : *A propos de « La côte d'Azur assassinée »*. Monique Gadant : *Révolution agraire, littérature et politique en Algérie*. Henri Curiel : *Trois inédits présentés par Didar Fawzy*. Boutros Labaki : *La soie dans l'économie du Mont Liban (1840-1914)*. Rahamin Benhaim : *Etat, paysannerie et colonisation au Maroc, XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*.

#### N° 8 - Juillet-Septembre 1979

Homayoun Katouzian : *The political economy of oil exporting countries*. Paul Vieille : *Transformation des rapports sociaux et révolution en Iran*. Ladan Boroumand : *Les ouvriers, l'ingénieur et les militants khomeinistes*. Véronique Patte : *Parler en France : les possibilités des femmes immigrées*. Hanna Batatu : *Class analysis and Iraq society*. S. El Alami, J.P. Gachet, T. Gallali : *choix techniques et agriculture maghrébine : le cas de la Tunisie*.

#### N° 9 - Octobre-Décembre 1979

Gilbert Grandguillaume : *Langue, identité et culture nationale au Maghreb*. Abdelmalek Sayad : *Immigration et conventions internationales*. Tomas Gerholm : *Provincial cosmopolitans : the impact of world events on a small yemeni town*. Paul Vieille : *La révolution iranienne en panne, entretien avec A.H. Banisadr*, Farhad Khosrokhavar : *Le comité dans la révolution iranienne, le cas d'une ville moyenne : Hamadan*. Laura Pisano : *Lecteurs de la presse quotidienne et monopole de l'information en Sardaigne*. Joe Stork : *Oil and the penetration of capitalism in Iraq : an Interpretation*.

#### N° 10 - Janvier-Mars 1980

Leïli Echghi : *La culture islamique, arme du peuple dans la révolution iranienne*. Manijeh Dowlat, Bernard Hourcade, Odile Puech : *Les paysans et la révolution iranienne*. Pierre Marthelot : *Grille de souveraineté et partage des profits dans les pays arabes du Golfe*. Pierre Judet : *Le développement de l'industrie sidérurgique en Méditerranée*. Costis Hadjimichalis and Dina Vaiou-Hadjimichalis : *Penetration of multinational capital into backward regions : a policy analysis in Greece*. Costantino Murgia : *Le régionalisme « politique » de la Sardaigne*. Mohamed Abdel Mottly Badr : *L'université palestinienne de Birzeit, la lutte pour la survie*. Monique Gadant-Benzine : *Algérie : Horizon 80*. Guy et Jacky Ducatez : *Formation des dénominations de couleur et de luminosité en arabe classique et pré-classique : essai de périodisation selon une approche linguistique et anthropologique*.

#### N° 11 - Avril-Juin 1980

Farhad Khosrokhavar : *Hassan K., paysan dépayssé, parle de la révolution iranienne*. Mohammed Harbi : *Nationalisme algérien et identité berbère*. Elias Sanbar : *L'Etat du vide : lecture palestinienne du projet sioniste*. Ilan Halevi : *Sionisme et racisme : quelques remarques*. Alexander Flores : *The Palestine communist party during the mandatory period*. Georges Cooper : *Sauver la pêche en Méditerranée*. Claude Coulet : *L'Espagne : une économie « semi-industrialisée »*. Marlène Shamay : *A propos d'un corps suspect...*. Jalil Bennani : *Là n'est pas l'enjeu. Réplique à Marlène Shamay*.

#### N° 12 - Juillet-Septembre 1980

Mohammed Dernouny et Boujemâa Zoulef : *Naissance d'un chant protestataire : le groupe marocain Nass El Ghiwané*. Maxine D. Molyneux : *State policy and the position of women in South Yemen*. Miriam Halpern Perelra : *Fondements de la politique d'émigration portugaise (1850-1930)*. Percy Allum : *Some reflexions on the "historic compromise"*. Ibrahim Hassan : *La Syrie de la guerre civile*. Paul Vieille : *Notes sur la révolution iranienne, avec une interview du président de la République*.

#### N° 13 - Octobre-Décembre 1980

Ines Loi Corvetto : *Variétés et minorités linguistiques en Sardaigne*. Paul Vieille : *Occitanie : Lieu, désir de lieu et stratégies hégémoniques*. Ali Shariati, traduit et présenté par M. Cuipers : *Oui, il en était ainsi. O Frère !* Farhad Khosrokhavar : *La crise de l'Université dans la révolution iranienne*. René Galissot : *Comparatisme historique et modes de production précapitalistes*. Daniel Kamelgarn : *L'expérience tunisienne des années 1960*. Alain Lefebvre et Agnès Zragevsky : *Les luttes de la communauté pakistanaise de Paris (1972-1977)*.

# PEUPLES MEDITERRANEENS MEDITERRANEAN PEOPLES

Revue  
trimestrielle

N° 15

Avril-Juin 1981

**Amr I. HIBRAHIM** La 'Oumma ou la « Communauté »  
d'une langue à l'autre

**Monique GADANT** Les femmes, la famille et la nationalité  
algérienne

**Guy LEONARD** Réponses au dérèglement urbain :  
trois douars urbains de Casablanca

**Hivzi ISLAMI** La diaspora d'un peuple méditerranéen :  
le cas des Albanais

**Stéphane YERASIMOS** Les relations gréco-turques,  
mythes et réalités

**N. PERDIKIS** Greece and the EEC

**Gamal AL GHITANI** Chronicle of what is happened  
in the Valley

Abstracts - Résumés

**COMITÉ DE PATRONAGE - COMMITTEE OF PATRONAGE**

Adonis, Sadeq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Ettori, Bernard Kayser, Henri Lefèbvre, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut, Mouloud Mammeri, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Paolo Spriano, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous.

**COLLECTIF DE RÉDACTION - EDITORIAL COLLECTIVE**

Percy Allum, Jacqueline Arnaud, Thierry Brun, Edmund Burke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Nicole Grandin, Ilan Halevy, Jean Hannyoyer, Rashid Khalidi, Farad Khosrokhavar, Boutros Labaki, Yvon Lemoal, Michel Marié, Fatima Mernissi, Roger Nabaa, Hubert Nyssen, Michel Oriol, Paul Pascon, Jim Paul, Elisabeth Picard, Amir Pichdad, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Abdelmalek Sayad, Frej Stambouli, Michel Seurat, Joe Stork, Habib Tengour, François Zabbal, Khalil Zamiti et les membres du secrétariat du collectif de rédaction — and the members of the editorial collective secretariat : Marie-Christine Aulas, Amr Helmy Ibrahim, Didar Fawzy, Monique Gadant, Burham Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Elias Sanbar, Marlène Shamay, Christine Veauvy, Paul Vieille.

Revue trimestrielle, *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* est bilingue (Français-Anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ecrits en Français ou en Anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly Journal *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* is bi-lingual (French-English), each article being summarised in the other language of the Journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. Written in French or in English, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Abonnement d'un an - Subscription for one year

France : 130 FF. Autres pays — other countries : 140 FF.

Abonnement de soutien — supporter rate : 200 FF.

Le numéro — one copy : 35 FF.

Rédaction, administration, abonnements

Editor, Management, Subscriptions :

B.P. 1907/75 327 Paris Cedex 07 Tel. 567 01 41

Directeur de publication - Director of the publication : Paul Vieille

# PEUPLES MEDITERRANEENS MEDITERRANEAN PEOPLES

Revue  
trimestrielle

Numéro 15

Sommaire avril-juillet 1981

---

<b>Amr I. Hibrahim</b> : La 'Oumma ou la « Communauté » d'une langue à l'autre .....	3
<b>Monique Gadant</b> : Les femmes, la famille et la nationalité algérienne .....	25
<b>Guy Léonard</b> : Réponses au dérèglement urbain : trois douars urbains de Casablanca .....	57
<b>Hivzi Islami</b> : La diaspora d'un peuple méditerranéen : le cas des Albanais .....	73
<b>Stéphane Yerasimos</b> : Les relations gréco-turques, mythes et réalités .....	85
<b>N. Perdikis</b> : Greece and the EEC .....	101
<b>Gamal Al Ghitani</b> : Chronicles of what is happened in the Valley ..	127
<b>Abstracts - Résumés</b> .....	145

---



## **LA 'OUMMA OU LA « COMMUNAUTE » D'UNE LANGUE A L'AUTRE**

Amr H. IBRAHIM

On sait que le passage de « Jihâd » à « Guerre Sainte » procède pour tout Arabophone connaissant le français du viol culturel. On sait aussi que peu de Chrétiens se reconnaissent dans cette version arabe de la « Croisade/Crusade/Kreuzzug/Kruistocht/Crociata/Cruzada/Wyprawa krzyzada » qu'est « 'al harb 'al salibéyya » (littéralement : la guerre de la croix ou relevant de la croix). C'est que dans un cas comme dans l'autre, vue du camp où l'on se trouve l'activité à laquelle on se livre ne saurait en aucun cas être assimilée à une guerre (= harb). C'est « un effort sur le chemin de Dieu » pour l'arabe, une activité tellement spécifique qu'elle en devient indéfinissable et se résume tout entière dans un suffixe au statut sémantique incertain pour les langues romanes et germaniques, une mission ou à l'extrême limite une « expédition pour le Christ »<sup>1</sup> ou « pour la Croix » dans les langues slaves. La « guerre » ne commence qu'avec la traduction.

Si l'on ajoute à cela qu'une seconde traduction, littérale celle-là, qui renverrait à l'original pourrait produire des concepts inexistants ou inusités comme c'est le cas de « moqaddasa » dans « harb moqaddasa », traduction littérale de « guerre sainte », on peut imaginer la violence culturelle de ladite guerre.

Les enjeux de la traduction ne sont pas toujours aussi clairs. Ils le sont toutefois souvent lorsqu'il s'agit de rendre compte des termes qu'un groupe utilise pour désigner des ensembles, des institutions, des relations d'appartenance ou des activités, constitutifs de la représentation qu'il a, de par sa culture et son histoire, de son identité collective.

Parmi ces termes il en est un dont l'étude est privilégiée car la notion à laquelle il renvoie implique selon la langue où il s'inscrit une conception différente des relations possibles entre les individus et les ensembles auxquels ils appartiennent : communauté, comunità, gemeenschap, gemeinschaft, community, comunidad, 'oumma.

Si l'on part du français, il importe d'abord de distinguer deux séries d'emplois du terme : celle où la séquence (*une + la*) *communauté de Nabstraits* est toujours paraphrasable par *des Nabstraits communs* et celle où cette paraphrase n'est jamais possible. Ainsi :

« Les hommes sentent dans leur cœur qu'ils sont un même peuple lorsqu'ils ont une communauté d'idées, d'intérêts, d'affections, de souvenirs et d'espérances » (Fustel de Coulanges, *Questions contemporaines*, p. 96)

et

« Il est malheureusement trop vrai que dans les temps de crise et de dissolution les âmes vulgaires ne s'entendent que par une communauté d'intérêts grossiers ou par une même croyance aveugle dans les doctrines métaphysiques » (M. Barrès, *Mes cahiers*, t. 12, p. 249)<sup>2</sup>

peuvent se réécrire respectivement :

« Les hommes sentent dans leur cœur qu'ils sont un même peuple lorsqu'ils ont des idées, des intérêts, des souvenirs et des espérances communs. »

et

« Il est malheureusement (...) que par des intérêts grossiers communs ou par une même croyance aveugle dans des ... »

Ce n'est pas le cas de :

- (a) « La démocratie socialiste garantit la liberté de tous en protégeant les faibles, l'égalité en assurant à tous au moins l'égalité des chances, et le gouvernement démocratique de l'économie qui devient réellement la chose de tous puisque l'Etat dispose des leviers de commande et qu'il représente la *communauté nationale*. » G. Vedel, *Manuel élémentaire de droit constitutionnel*, p. 202 - 1949.
- (b) « Cette action est un défi à la *communauté internationale*. »
- (c) « Peut-on parler aujourd'hui d'une *Communauté chrétienne* ou de la *Communauté des Chrétiens* de la même façon que les Musulmans parlent de la *Communauté islamique* ou de la *Communauté des Musulmans* ? »
- (d) « Les premières *communautés chrétiennes* de ce pays remontent au XIII<sup>e</sup> siècle. »  
« Chez les jeunes d'aujourd'hui, l'être individuel s'annihile, comme dans les *communautés religieuses primitives*. »
- (e) « La *communauté*, soit légale, soit conventionnelle, commence du jour du mariage contracté devant l'officier de l'état civil » (Code civil - Art. 1399).

- (f) « Les pays de la *Communauté* ne doivent pas négocier séparément avec l'URSS. »
- (g) « Le sentiment de grammaticalité est généralement partagé par tous les membres d'une même communauté linguistique. »
- (h) « Il avait connu ce "miracle", cette *communauté* mystique des troupes au feu (...) cette formation soudaine d'une âme collective et fraternelle. » (Martin du Gard *Les Thibauds*, t. IX, p. 32.)

Ce deuxième groupe n'est pas homogène même si aucune transformation syntaxique ne peut à première vue départager les emplois parfois très éloignés sémantiquement qu'on y rencontre. Voyons ce que donne la traduction dans un certain nombre de langues<sup>3</sup>.

Les deux éléments de *communauté nationale* - (a) - ont chacun un équivalent comportant les mêmes contraintes formelles et grosso modo les mêmes traits sémantiques en néerlandais, en allemand et en anglais. Mais dans ces trois langues ces deux termes ne peuvent constituer comme en français une expression unique.

En arabe, le même mot *'oumma* désigne à la fois *nation* et certaines acceptions de *communauté*. Le concept de *communauté nationale* distinct de ceux de *communauté* et de *nation* ne peut pas non plus y apparaître par le biais de l'adjectif *qawmî* (= national) bien que ce dernier soit morphologiquement distinct de *'oumma* puisque la suite *'al 'oumma -l qawméyya* n'est pas une expression de l'arabe<sup>4</sup>.

Sur le plan sémantique la situation en arabe sur ce point ne diffère donc pas beaucoup de celle que l'on retrouve en allemand, anglais ou néerlandais où les mots et leurs dérivés existent distinctement et peuvent être mis en regard de leurs homologues français mais où ils ne sont pas, comme en français, combinables dans une expression équivalente à *communauté nationale*. Toutefois l'absence de distinction linguistique en arabe entre les substantifs *communauté* et *nation* a des conséquences importantes quant à la distribution des traits sémantiques liés à ces concepts aussi bien dans l'évolution de leurs valeurs connotatives que dans le type d'information politique ou sociologique qu'ils véhiculent.

Une ambiguïté pour ainsi dire constitutive du terme *'oumma* va opérer un modelage du champ sémantique de la notion — ou des notions — qui lui sont liées qui distinguera sensiblement l'arabe des langues européennes auxquelles nous avons fait allusion. Ainsi *'al 'oumma -l arabéyya* titre arabe de l'ouvrage de Samir Amin *La nation arabe*<sup>5</sup> renvoie aussi bien à l'ensemble défini par des représentations mythiques socio-culturelles qu'à un ensemble défini par le lieu, la langue ou les institutions politiques. En fait, en arabe *'oumma* peut renvoyer à *communauté*, *nation* ou *communauté nationale*. Les connotations spécifiques de chacune de ces trois expressions ne peuvent donc apparaître distinctement en arabe. D'autre part celles de *'oumma* n'en sont pas la somme arithmétique

Analysons la traduction de certaines expressions françaises et arabes formées à partir de *'oumma* ou de *communauté* :

— « *esprit communautaire* » ne peut être traduit par *'al rouh 'al qawméyya*

qui signifie *esprit national* ou *nationaliste*<sup>6</sup>. Si la communauté en question est une fraction ou un sous-ensemble l'expression se traduira par 'l rouh 'al tâ'éféyya mais tâ'éfa signifie plutôt secte que *communauté* et l'expression arabe pourrait aussi être l'équivalent de *esprit sectaire* et avoir la même connotation négative qu'en français.

Parallèlement dans les exemples de (d) il sera impossible d'avoir 'oumam (pluriel de 'oumma). On pourrait avoir jamââte (pluriel de jamâa = groupe/rassemblement étroit d'individus, le plus souvent sur une base affective ou idéologique).

Enfin il faut noter que si *esprit communautaire* pose problème, *sentiment communautaire* tout comme d'ailleurs *sentiment national* au sens de « sentiment d'appartenir à une communauté/nation » n'en pose aucun à condition qu'il s'agisse pour *communauté* de la « communauté la plus large ». On a dans ce cas 'al éhsâs bél éntémâ ilal 'oumma ou 'al éhsâs 'al qawmî (choour peut se substituer à éhsâs). Autrement dit 'oumma et qawmî renvoient à la relation d'appartenance et non à l'attitude ou à l'état d'esprit, à l'ensemble le plus étendu de la référence identitaire et non à l'un de ses sous-ensembles et ceci sans préjuger du degré de cohésion de ce dernier.

- « communauté linguistique » ne peut en aucun cas avoir pour équivalent 'al 'oumma 'al logawéyya, une expression que nous venons de fabriquer et que nous n'avons jamais rencontrée dans aucun corpus arabe. La 'oumma ne peut être réduite à un domaine spécifique.
- Le parti Baas (fondé en 1947 en Irak) qui a une idéologie panarabe a toujours distingué, que ce soit en Syrie ou en Irak, deux types de directions : 'al qyâda -l qotréyya et 'al qyâda -l qawméyya. La première — dérivée de qotr (= province/pays) — désigne la direction nationale — celle qui est donc effectivement au pouvoir en Syrie ou en Irak — tandis que la deuxième désigne la direction panarabe (supranationale au sens européen de ce terme) bien qu'elle soit constituée avec qawmî.
- « communauté internationale » ne peut pas se traduire par 'al 'oumma -l dawléyya<sup>7</sup>. 'Oumma doit ici céder la place à moujtamaa (= société) et l'on a 'al moujtamaa 'al dawli.
- « La Communauté économique européenne » n'est jamais traduite par 'al 'oumma -l éqtésâdéyya -l 'ouroubéyya mais par 'al majmouaa -l éqtésâdéyya -l 'ouroubéyya (= l'ensemble économique européen), les deux expressions les plus courantes étant 'al majmouaa -l 'ouroubéyya et bélâd 'al souq -l mochtaraka (= les pays du marché commun).

Par contre les occurrences de *communauté nationale* que ce soit dans (a) ou dans le passage que nous citons ci-dessous de la déclaration du Président Valéry Giscard d'Estaing le 8-10-80 à l'issue du Conseil des ministres consacré à l'examen des suites de l'attentat de la rue Copernic, constituent des équivalents exacts de 'oumma.

« Concernant les Français juifs qui sont des Français parmi d'autres Français ma règle et ma préoccupation constantes sont qu'ils se sentent reconnus et traités en Français comme les

autres et parmi les autres, tout en conservant comme ils le souhaitent et comme les AUTRES COMMUNAUTES FRANÇAISES, leur religion et leur personnalité culturelle. Dans cette épreuve LA COMMUNAUTE DE TOUS LES FRANÇAIS doit se resserrer et non se diviser et se séparer. (...) De telles actions, qui sont manifestement l'œuvre de petits groupes retranchés de la COMMUNAUTE NATIONALE, n'autorisent pas une interprétation aussi basse.»

Dans cette déclaration alors que LA COMMUNAUTE DE TOUS LES FRANÇAIS recevra le même traitement que LA COMMUNAUTE NATIONALE et admettra une traduction comportant 'oumma, LES AUTRES COMMUNAUTES FRANÇAISES ne peut être traduit par 'al 'oumam 'al férénséyya 'al 'ohrâ et sera rendu par fé'ât 'al férénsiyyîn 'al 'ohrâ.

Enfin, cette phrase du Pape Jean-Paul II au Parc des Princes le 1-6-80 :

« L'Eglise exige ce que requiert la dignité de la personne et l'ORDRE SOCIAL COMMUNAUTAIRE FONDAMENTAL »

où l'on peut avoir la paraphrase : « l'ordre social fondamental de la communauté » traduite sur la base de cette paraphrase et 'oumma y gardera un sens ambigu flottant entre *communauté* et *nation*.

Ainsi, 'oumma ne peut en aucun cas renvoyer à un sous-ensemble ou à une fraction lorsqu'il s'agit de la « communauté ». Les auteurs qui en Egypte — à titre d'exemple — parlent dans un contexte « communautaire » de 'al 'oumma -l mészéyya ou 'oumma t-al mészéyyîne (= la communauté/nation égyptienne/des Egyptiens) sont le plus souvent ceux qui rejettent aussi bien le panarabisme que le panislamisme dans la mesure où ils font de la nation ou de la communauté égyptienne l'ensemble identitaire maximal de référence.

Par contre et à condition que le contexte soit celui des institutions politiques nationales ou internationales il y a consensus pour donner à 'oumma un sens strictement institutionnel très distinct de celui auquel renvoie la notion de communauté. Ainsi Majlis -l 'oumma est bien l'Assemblée de la Nation au sens où on appelle en France le parlement Assemblée Nationale et les Nations Unies seront 'al 'oumam 'al mottahéda — traduction littérale — alors que, rappelons-le *communauté internationale* ne pouvait être traduit via 'oumma. Ce terme renvoie donc soit à l'entité maximale politique et institutionnelle d'un pays soit à l'ensemble homogène le plus grand qu'un groupe d'individus est susceptible de se représenter et d'investir de ses aspirations à l'unité.

Ces usages de 'oumma restent dans le sillage du sens qui se dégage de la majorité des occurrences de ce terme dans le Coran. On y retrouve une référence parfois implicite, le plus souvent explicite à un ensemble à la fois englobant et unique (II 128,213 / III 110 / V 48 XI 118 XVI 93 & XVII 8 / XIII 30 / XXI 92 / XXIII 52). Il y a quelques occurrences qui renvoient à un sous-ensemble. Elles sont peu nombreuses et ne correspondent plus à une acception moderne du terme. 'oumma y signifie soit « groupe » — III 104 & 113 — soit « religion » — XLIII 22. Pour certains exégètes le terme signifierait également « religion » dans XXIII 52.

Voici la définition que donne du terme le dictionnaire de l'Académie de Langue Arabe du Caire 'Al Wasit :

« Un groupe d'individus dont la plupart ont une même origine sont liés par des caractéristiques héritées, des intérêts et des aspirations identiques, une même religion, un même lieu ou une même époque. »

La référence au temps renvoie à des emplois tombés en désuétude et où 'oumma signifiait *génération* ou *époque* mais aussi *religion* ou *tribu*.

En fait la définition du mot qui correspond à la représentation symbolique contemporaine qu'en ont les locuteurs arabophones est bâtie sur les principaux traits sémantiques de la racine 'oum qui peut signifier *origine*, *source* ou *mère*.

Notons ici que l'allemand avec *Mutterland*, le néerlandais avec *Moederland*, l'anglais et le français avec les composés *Mother country* et *Mère patrie* assimilent elles aussi la terre d'origine ou le pays d'origine à l'espace de la mère. Evidemment il ne s'agit plus ici de la communauté mais de la patrie et ces expressions n'ont pas en arabe pour équivalent 'oumma mais 'al watan 'al 'oum.

D'autre part ces langues expriment également la notion de patrie par l'emploi d'un dérivé de « père » : all. *Vaterland*, néer. *vaderland*, ang. *fatherland* (devenu rare). En français *patrie* vient de *terram patriam* via l'italien *patria* (= terra dei padri ; cf. Zingarelli ainsi que Bloch & Wartburg) alors que l'arabe n'établit pas de lien linguistique entre « père » et « terre ». *Watan* (= patrie) dérive de *waténa* (= a habité un lieu, s'est installé en un lieu) et renvoie à l'occupation d'un espace sans aucune référence aux ancêtres — *watan* dans l'acception de *patrie* est d'ailleurs d'un emploi relativement récent.

Les langues européennes citées, de même que l'arabe, en distinguant *communauté* et *patrie* / 'oumma et *watan* opposent pour ainsi dire la terre à sa représentation symbolique ou institutionnelle, l'occupation de l'espace à l'occupation de l'imaginaire. Mais alors que l'arabe organise le champ sémantique de la communauté autour de la relation à la mère et celui de la patrie autour de la relation au lieu — et à la propriété —, les langues européennes organisent le champ sémantique de la communauté autour de l'idée de la mise en commun. « Commun » est, rappelons-le, absent du radical 'oum et de ses dérivés. *Mochtarak* (= commun) qui n'apparaît pas dans la définition que donne de 'oumma le dictionnaire de l'Académie de Langue Arabe du Caire a un champ sémantique différent. Elles organisent celui de la patrie autour d'une relation à la terre médiatisée par le père ou la mère. D'ailleurs cette notion abandonne dans certaines langues européennes — tellement la médiatisation par la famille est forte — l'espace de la nation pour le restreindre à celui de la « maison ». Ainsi les Anglais désignent leur pays/patrie par le seul terme « Home ». Le Ministère de l'Intérieur devient le *Home Office* et certains journaux<sup>8</sup> désignent la rubrique des informations concernant les seules Iles Britanniques par l'expression *Home news*. *Fatherland* est d'ailleurs passé dans l'usage à *Homeland* puis à *Home*.

Cette situation a donné lieu à une traduction historique. Le 2 novembre 1917 dans une lettre à Lord Rothschild, le ministre des Affaires étrangères britannique, Lord Balfour, indique que le gouvernement de Sa Majesté envisage favorablement l'établissement en Palestine d'un « National Home for the Jews », autrement dit d'un « Foyer national pour les juifs » selon les traductions courantes. L'expression figurera dans tous les livres scolaires du monde arabe sous la forme *watan qawmî* (= patrie nationale) et pour cause ; *foyer* s'il n'est pas traduit en arabe par *maison* est intraduisible.. Mais en fait ni *National Home* ni *Foyer national* — l'un n'étant d'ailleurs pas une traduction stricte de l'autre — ne sont de l'anglais ou du français courant. Ces expressions ont pratiquement été créées par la déclaration Balfour pour rendre compte d'une situation sans équivalent ni précédent.

Ce que *Foyer national* réunit c'est d'une part la terre ou le lieu — c'est-à-dire l'élément central de *patrie* — d'autre part la référence à une communauté ou à une nation. D'habitude les deux éléments ont des occurrences séparées car le plus souvent l'un implique l'autre dans la pratique, la communauté juive faisant justement partie du moins pour une partie importante de ses membres de ces communautés pour lesquelles cette implication n'est pas une évidence ?.

Paradoxalement l'arabe introduira avec l'expression *watan* une référence évitée par la traduction française. En fait *watan qawmî* n'est pas moins redondant que ne l'aurait été *patrie nationale*. Là encore l'arabe n'utilise cette expression qu'à propos de la déclaration Balfour.

*Communauté* au singulier et au sens de 'oumma était quelle que soit la langue impossible dans le contexte de cette déclaration. Par contre les équivalents arabes des *communautés*, sous-ensembles ou groupes parmi d'autres, telles qu'elles apparaissent dans la traduction française :

« étant clairement entendu que rien ne sera fait qui pourrait porter préjudice aux droits civils et religieux des *communautés* non-juives en Palestine »

sont contractés dans les traductions arabes avec « non-juifs » afin d'éviter le problème épineux d'avoir à choisir entre 'oumam — en tout état de cause culturellement et sémantiquement intolérable dans ce contexte pour les arabophones — et *tawâ'ef*, *fé'âte* ou *jamââte*, manifestement inadéquats.

Dans 'oumma il y a aussi la *tête*, l'orientation. *Ya'oummo makânan* signifie « s'orienter/se diriger vers un lieu » et *ya'oummo 'achhâsan* « être ou se porter à la tête d'un groupe de personnes ». 'oummo -l chay' c'est la source, l'origine mais aussi par extension l'essentiel de la chose. Un champ sémantique qui donc par l'un de ses aspects rappelle l'étymologie de *nation* — de *natus* (= né) ou *natio* (= naissance, extraction). Mais si cette étymologie ne fait pas vraiment partie des représentations courantes au sujet de *nation*, les différentes valeurs de 'oum restent vivantes dans les usages actuels qui forment le champ sémantique de 'oumma.

De cet ensemble de données nous dégagerons trois acceptions de notre concept :

- I. - La communauté/identité
- II. - La communauté de droit ou de fait
- III. - La communauté/village.

## I. - LA COMMUNAUTE/IDENTITE

C'est la représentation symbolique de l'ensemble homogène le plus large d'individus servant de référence à l'expression d'une identité collective.

Cette acception inclut totalement tous les usages de *'oumma* dont d'ailleurs aucun usage n'apparaît dans les deux autres acceptions. C'est d'autre part la seule à être commune à toutes les langues que nous avons observées. On peut lier à cette acception les phrases ou expressions suivantes :

- le consensus communautaire/la communauté unanime ;
- le discours communautaire ;
- l'ordre social communautaire fondamental ;
- la primauté de la communauté aussi bien vis-à-vis des intérêts individuels de ses membres que vis-à-vis des autres communautés.

A ces phrases correspondent le plus souvent à la fois des pratiques sociales et des représentations symboliques.

Ainsi sont « communautaires » des institutions telles que le Loto ou le P.M.U. en France, le Totocalcio en Italie, les hommages répétés de l'Etat et de la population en Egypte à des chanteurs dont le talent et l'audience, même s'ils ont été l'objet de critiques isolées, n'ont jamais été institutionnellement ou même tout simplement publiquement remis en cause <sup>10</sup>.

Ces pratiques transcendent les clivages politiques, les classes sociales, les classes d'âge, les oppositions de sexe et de religions. Elles peuvent bien entendu, et elles le sont souvent, être plus répandues dans telle ou telle classe ou groupe social, ce déséquilibre n'est pas conflictuel ; bien au contraire, il est à son tour l'objet d'un consensus général. Autrement dit j'approuve publiquement, étant Français, le P.M.U. même si par ailleurs j'en dénonce en privé les méfaits et je considère normal étant Egyptien que la chanteuse Oum Kalsoum ait droit à des funérailles nationales même si par ailleurs je déteste ses chansons. Plus, il se peut parfaitement que j'admette que n'ayant aucune connaissance du P.M.U. ou d'Oum Kalsoum on n'accepte pas de me considérer comme Français ou Egyptien.

C'est que la communauté est d'abord et avant tout un discours : celui d'un groupe occupé à exprimer son identité, celui que ce groupe tient sur lui-même ou au nom du territoire symbolique qu'il s'est assigné. Sans parole pas de communauté dans l'acception première du terme.

Et ceci est vrai aussi bien d'une petite communauté de la banlieue parisienne que la communauté islamique.

« *Levallois* : Un groupe perturbe un concert ou du moins n'admet pas que le concert rock se termine. A la sortie, le groupe assomme et blesse quelqu'un qui n'est pas eux : une sorte de hippie. La responsable culturelle n'est pas agressée parce qu'elle est une femme (c'est une loi). Mais on n'obtient rien. Elle n'obtient quelque chose que par cette phrase : « C'est la merde. On est tous dedans ». Le mot et la formule d'englobement suffisent à tout arrêter »<sup>11</sup>.

*Le Caire* (1967 — au lendemain de la guerre des six jours) : Le soir. Trois personnes dans une voiture à immatriculation spéciale conduite par un Français. Les phares ne sont pas peints correctement en bleu conformément aux instructions de la défense passive. Des jeunes chargés de faire respecter les consignes arrêtent la voiture, demandent les papiers, soupçonnent le *hawaga* (= étranger). Les deux passagers égyptiens entament la discussion. Les jeunes ne veulent rien entendre. Là-dessus dans un arabe très approximatif, détendu, presque souriant le Français dit « *maalech ma kanch fi peinture kéfâya* ». Ce qui aurait dû aiguïser leurs suspicions éclaire leurs visages. Cinq minutes plus tard l'incident est oublié.

Inversement, à la même époque, un soir, un Egyptien sorti avec deux compatriotes est arrêté par une patrouille de défense passive. « Ce type n'est pas Egyptien » glisse l'un d'eux à son collègue. « Il a l'air d'un Israélien » renchérit l'autre. L'inculpé brandit sa carte d'identité. « Ça ne veut rien dire, il y a beaucoup de cartes falsifiées ». Un attroupement se forme. Parmi eux des gens du quartier qui reconnaissent « l'inculpé » et se portent garants de son égyptianité. La conduite de la patrouille n'est pas vraiment étonnante. En Egypte comme dans tout le Proche-Orient on ne réfère pas à un papier pour décliner son identité. Seul le discours ne trompe pas... Un discours truffé de mots magiques qui renvoient au groupe une image familière de lui-même.

Les maîtres-mots sont ici la légitimité et l'aptitude à reconnaître ce qui est en-deçà et ce qui est au-delà.

Sur toute l'étendue du territoire symbolique de la communauté chaque point renvoie à tous les autres. Le Musulman indonésien est au sein de *'oumma-t-l-moslémîn* la réplique exacte du Musulman marocain, l'Algérien musulman de Constantine celle non moins exacte du Palestinien chrétien ou musulman d'Al Khalil (= Hébron) ou de l'Egyptien copte d'Assiout au sein de la *'oumma aarabéyya*.

Comme l'affirme Gilbert Grandguillaume : « Une communauté se définit par le fait que ses membres y reconnaissent une loi qui s'incarne dans une culture. *Mais la communauté est surtout le lieu où cette soumission à une règle s'échange contre la reconnaissance d'une identité.* » (C'est nous qui soulignons.)

Cette loi départage sur un territoire les habitants « naturels » et les « intrus ». Elle s'intègre ou exclut sans leur demander leur avis, mais en tenant scrupuleusement compte de leurs pratiques, des masses d'indi-

vidus d'un ensemble qui n'existe que d'être à la fois étendu et spécifique.

Conscients de la force du consensus qui sanctionne les discours communautaires les membres d'une communauté sont en lutte permanente pour avoir le droit de tenir sur leur propre communauté un discours légitime, c'est-à-dire un discours qui, aux yeux de tous, exprime les valeurs sur lesquelles il y a consensus ou, plus précisément, s'exprime de la manière la plus propre à faire croire à tout un chacun qu'il exprime des valeurs sur lesquelles il y a par ailleurs consensus.

On peut même affirmer que s'il n'y a pas consensus entre un ensemble d'individus sur ce que peut être un discours légitime à leur propos ces individus ne peuvent en aucun cas constituer une communauté.

Dans cette acception du terme on peut deviner que la communauté ne naît pas de l'observation scientifique de pratiques communes effectives mais du vécu commun de pratiques partagées ou non. D'autre part le discours communautaire peut être reconnu comme tel par les membres d'une communauté sans refléter pour autant des faits ou des pratiques vérifiables. Le « Nous formons une seule et unique entité où nous sommes tous frères et sœurs » n'est pas incompatible avec l'existence au sein de cette entité de barrières infranchissables et de pratiques totalement incompatibles. Plus généralement le fait qu'un individu revendique son appartenance à la communauté juive ou musulmane sans être pratiquant, sans observer aucune des règles considérées comme essentielles dans l'une ou l'autre religion ou même en étant de notoriété publique athée n'a rien de contradictoire. Sa revendication loin d'affaiblir la communauté en réduisant sa spécificité apparente est en fait fondatrice de sa spécificité profonde. Si le discours communautaire est souvent fondé sur le mensonge, ce dernier du fait qu'il permet l'émergence d'une identité collective va modifier les termes dans lesquels se posent nombre de problèmes concrets et instituer une nouvelle vérité.

La solidarité de nombreux Musulmans non-Iraniens avec l'Ayatollah Khomeiny pour « l'humiliation objective » qu'il a infligée aux Etats-Unis et à travers eux à tout ce monde « occidental, corrompu, matérialiste, prostitué, en un mot : non-Musulman qui est parvenu par un mélange de bassesses et de brutalités à morceler et humilier ce monde musulman où de l'Atlantique à la mer de Chine tous les hommes étaient dignes et égaux » mais aussi la solidarité soudaine de tous les pieds noirs juifs avec Robert Cohen, le jour où le boxeur affrontait au Palais des Sports ... un autre, ni pied noir ni juif et qui était de ce fait à l'image de « tous ces imbéciles qui n'ont jamais rien compris ni à l'Algérie ni d'ailleurs à quoi que ce soit » ; ces « solidarités »-là ne sont pas seulement symboliques.

A l'origine la communauté est nécessairement « élue ». Toute communauté. Et elle l'est sans justification particulière. Sans référence à une quelconque rationalité. C'est probablement dans le Deutéronome qu'est formulée de la façon sans doute la plus exemplaire et en tout cas la moins hypocrite cette donnée fondamentale du discours emblématique de toute communauté :

« ... c'est toi que le Seigneur ton Dieu a choisi pour devenir le peuple qui est sa part personnelle parmi tous les peuples qui sont sur la surface de la terre (7,6) (...) Tu seras béni plus que tous les peuples, il n'y aura de stérilité chez toi ni pour les hommes ni pour les femmes, ni non plus pour ton bétail. Le Seigneur éloignera de toi toutes les maladies et toutes les funestes épidémies d'Egypte que tu connais bien ; il ne te les infligera pas et il les enverra chez tous ceux qui te haïssent. Tu supprimeras tous les peuples que le Seigneur Dieu te livrera sans t'attendrir sur eux (7, 14-16) (...) Tu les déposséderas et tu les feras disparaître aussitôt comme le Seigneur te l'a promis. Quand le Seigneur ton Dieu les aura repoussés devant toi, ne te dis pas : « C'est parce que je suis juste que le Seigneur m'a fait entrer prendre possession de ce pays ». C'est parce que ces nations sont coupables que le Seigneur les a dépossédées devant toi (9, 3-4). »

Et ce ne sont là que des échantillons. Si le ton du Nouveau Testament est moins violent, toute la première épître de Saint Pierre assimile les Chrétiens aux « élus » et l'expression « communauté des élus » apparaît explicitement à la fin de l'épître à propos des Chrétiens de Babylone. Bien entendu les choses ont évolué et la communauté élue n'a plus pour seul devoir l'obéissance à Dieu — seule justification de l'élection du peuple d'Israël.

Il nous semble toutefois que ce n'est qu'avec l'Islam que la légitimation de la communauté atteint sa forme la plus achevée dans la mesure où elle devient quasiment sui-référentielle. En plus de l'énoncé classique de l'élection « par Dieu » :

« Vous avez été la meilleure communauté qu'il y ait eu parmi les hommes : recommandant le bien, proscrivant le mal et croyant en Dieu... (Coran III, 110) »<sup>12</sup>

on attribue au Prophète Mohammad cette affirmation :

« Ma communauté ne tombera jamais d'accord sur une erreur. »<sup>13</sup>

En clair, le consensus se substitue à Dieu. L'inafaillibilité du groupe élargi unanime est si bien reconnue que le problème d'une éventuelle contradiction entre la volonté unanime du groupe et la prescription religieuse n'est même pas posé.

Cette confusion entre la légitimité sociale et la légitimité spirituelle n'est pas seulement comme on l'a souvent fait remarquer un trait caractéristique de l'Islam. C'est une condition nécessaire à la pérennité des sociétés dont la cohésion tient plus aux conditions extérieures qu'intérieures. C'est enfin la condition sine qua non de survie d'un groupe en expansion.

D'une certaine façon l'Islam donne aux formations communautaires élargies leur idéologie dans la mesure où il rompt avec deux traditions judéo-chrétiennes incompatibles en dernière analyse avec la perpétuation légitimée des communautés réelles : d'une part la tradition du discours

de vérité, d'autre part celle de la prise en compte à la fois « de la brebis égarée » et de « celui qui a eu raison contre tous ».

Ainsi le corps de doctrine de l'Islam pratique ne vient pas de sa phase militante, de celle où le Prophète, minoritaire et souvent seul affronte des sociétés constituées mais de la projection d'une société majoritaire et dominante. De ce fait, le « monde musulman » objectivement vaincu à la fois par le monde marxiste et de monde occidental/ judéo-chrétien ne peut avoir l'idéologie de David contre Goliath.

Paradoxalement c'est là que le discours de l'Islam recoupe le mieux la problématique communautaire des sociétés occidentales contemporaines où la conjonction entre les retombées de l'évolution technique et scientifique — impossibilité de faire des découvertes ou même de poursuivre des recherches en dehors d'équipes ou d'institutions de grande taille — et celles de l'évolution socio-politique — confiscation de la parole publique par les grands partis et les grands syndicats — tend à rendre totalement inefficace voire ridicule tout discours un tant soit peu minoritaire.

Très nombreux sont les Français, à gauche comme à droite, qui ne contestent d'aucune façon le terme que le candidat Michel Debré a choisi pour son affiche : *vrai*. Ils ne voteront pas pour lui pour autant. Non moins nombreux sont les Arabes qui considèrent non seulement que le fait israélien est irréversible mais qu'ils ont intérêt à ce qu'il le soit. Ils ne militeront pas pour autant en faveur de nouveaux traités de paix avec Israël.

Dans un cas comme dans l'autre « le discours de vérité » menace la cohésion du groupe. Il est symptomatique qu'en Egypte le langage de la presse et d'une manière générale le discours public dominant à l'égard d'Israël n'ait pas beaucoup changé en dépit de la « normalisation » des relations entre les deux pays. Son isotopie reste très proche de celle des discours de même type qui sont tenus dans la presse des pays du « Front du refus », même s'il comporte moins d'agressions verbales explicites.

En France, des gens par ailleurs très intelligents deviennent brusquement sourds dès lors qu'on leur fait remarquer qu'il est un peu ridicule de subordonner sa vie au bulletin météo, qu'on pourrait remplacer les week-ends en voiture par autre chose, se débarrasser de la sécurité sociale ou envisager sérieusement les conséquences d'un vote massif pour Coluche. Même surdité, mais aux conséquences sanglantes celle-là, lorsque l'ancien Président de la République libanaise, M. Charles Hélou, déclare le 5-4-81 à France-Inter que la seule solution pour le Liban est de redevenir ce qu'il était avant la guerre civile.

Le discours du pouvoir peut être réactionnaire. Le discours communautaire légitime le pouvoir du fait accompli, c'est-à-dire de son interprétation en fonction de valeurs qu'il représente comme dominantes.

Ne forme pas une *'oumma* qui veut. La *'oumma* est le modèle idéal du regroupement humain. Le poète égyptien Ahmed Chawki, proclamé en 1927, « Prince des poètes », a écrit ceci qu'on enseigne dans toutes

les écoles d'Egypte et dans de nombreuses écoles du monde arabe :  
énnama -l 'omamo -l 'ahlâqo mâ baqéyat fa én homou zahabat  
'ahlâqahom zahabou  
(= les (nations/communautés) ne se maintiennent qu'aussi  
longtemps que se maintient leur moralité, si cette dernière  
disparaît, elles disparaissent).

En français ce modèle est lui aussi idéal mais au lieu de s'appliquer à une unité maximale et se confondre avec la *nation* dans son sens le plus large il s'applique à des ensembles relativement restreints. L'admiration de nombreux jeunes occidentaux pour les valeurs du monde musulman, leur très forte tolérance à l'égard des excès culturels relatifs des sociétés arabes n'est pas étrangère à leur tendance à reconstituer au sein de petites communautés des mécanismes et des pratiques caractéristiques de al 'oumma.

Les communautés de jeunes français se situent comme l'écrit Sumpf par rapport à l'utopie et à la secte <sup>14</sup>.

L'utopie — en raison de la richesse de sa sémantique et de sa syntaxe, selon son expression que nous faisons nôtre — ne peut jamais se réduire à une formule. La secte est ce tout sans lequel on n'est rien, en dehors duquel « le reste » n'est rien. « L'annihilation du « je » dans la secte est rendue possible par le passage de l'utopie qui est une forme de pensée à l'action qui domine la pensée mais aussi par le passage d'une sorte de passage à la limite de l'opposition « petite phrase/sémantique grande », la parole du chef ou une seule parole devenant la seule petite phrase possible. (...) Mais si les jeunes veulent la communauté ils ne veulent pas de sa possible fragmentation en sectes. »

Autrement dit les jeunes veulent une consistance, celle-là même que les caractéristiques d'homogénéité, d'englobement, de fusion et de spécificité des communautés et des sectes ne cessent de promettre et qui ne sont en fait atteintes, si elles le sont, qu'au prix d'une atomisation infinie des ensembles.

« En fait, poursuit Sumpf, ce à quoi se trouve confronté le jeune ce n'est pas à l'histoire, c'est à la fragmentation. Ce qui est devant lui c'est un ensemble de formules, d'indices, d'actes, de personnages qui sont une suite aléatoire et qui n'indiquent pas forcément une histoire. *La communauté est une réaction contre les fragmentations.* Mais l'histoire ou la fragmentation, l'économique, le social ou le non-consensus sont plus forts ; de ce fait la communauté se dissout. Que sera-t-il resté bien souvent ? Quelquefois un couple mais plus souvent un couple de deux maladaptés dans une grande métropole qui se constitue, se renforce et se sauve au sein d'une semi-communauté (travail en commun avec un autre couple, des copains) qui n'a pas la consistance abosluée. »

Dernier trait constitutif de la communauté dans cette acception du terme : la compétence communautaire — formellement semblable à la compétence linguistique — qui est l'aptitude pour tout membre d'une communauté de reconnaître et distinguer des autres les conduites et les pratiques authentiquement communautaires.

Concrètement cette compétence signifie pour la sociologie la possibilité d'établir des tests de conformité par rapport à des modèles immédiatement repérables par les « inclus » d'une communauté.

Les signes qui forment ces modèles sont à la fois hétérogènes et distribués de façon aléatoire selon les communautés. Une constante cependant, ils façonnent un style. Le langage peut y avoir une place privilégiée mais ce n'est pas forcément le signe principal et c'est rarement un trait exclusif. De « la comédie humaine sans fin dont on se fait tous acteurs dès qu'on est arrivé en quelque endroit public »<sup>15</sup> qui caractérise fortement les bandes de jeunes de la banlieue parisienne au catalogue des destinations privilégiées des membres des petites classes moyennes égyptiennes en passant par celui des choses qu'on ne dit jamais et des couleurs qu'il est impensable de porter, le style est d'autant plus communautaire que la clé de ses signes n'est pas la même d'une communauté à l'autre. Le style peut d'autre part avoir des signes simples mais emblématiques dans la perception qu'en ont ceux qui sont étrangers à la communauté. Ainsi ce Français de Levallois qui n'aime pas les Portugais parce qu'il y en a un peu trop et *parce qu'ils sifflent les filles*. Son refus des Portugais est dû tout autant au fait de siffler (ce qu'il ne fait pas) qu'au fait de la concurrence vis-à-vis des filles<sup>16</sup>. Cette perception peut avoir des retombées à l'intérieur de la communauté et ses membres ne pas parvenir à reconnaître celui d'entre eux qui viole des signes aussi apparemment anodins que le choix de la marque de sa voiture, de la coupe de sa veste ou de ce qu'il est concevable de dire sur l'odeur de la nourriture.

Il est même possible d'affirmer qu'en cas de conflit entre le sens d'un ensemble de traits physiques et le sens de l'ensemble des signes du style d'un individu, le jugement d'appartenance se fondera d'abord sur l'interprétation du style.

## II. - LA COMMUNAUTE DE DROIT OU DE FAIT

### *La communauté comme institution*

Cette acception du terme se résume formellement à la possibilité d'établir une équivalence entre le terme « communauté » et l'expression « mise en commun des ressources ». Commune à toutes les langues européennes examinées, elle ne fait pas partie des usages de 'oumma.

Ici les maîtres-mots sont : partage et répartition ; accessoirement : échange.

La communauté dans cette acception n'est pas une donnée brute, naturelle ou un état originel. C'est toujours un choix ; imposé non par des contraintes naturelles mais par les exigences de gestion qu'entraîne une décision de mise en commun des ressources.

Deux cas de figure se présentent :

- (a) L'institution communautaire est socialement reconnue et jouit d'un statut juridique garanti par l'ensemble de la nation.

(b) L'institution communautaire n'est que partiellement reconnue et sa légitimité est réduite à une fraction de la nation.

Dans le cas (a) la communauté peut être essentiellement *juridique* : « la communauté des biens », « mariés sous le régime de la communauté », « la communauté réduite aux acquêts ». Elle désigne alors la responsabilité commune et solidaire des époux vis-à-vis des biens, bénéfices et pertes de chacun d'eux.

Elle peut être essentiellement *économique* : « La Communauté Economique Européenne », « The British Commonwealth ». Elle désigne alors non pas certaines modalités de partages en particulier mais l'entité politico-économique où ces modalités indépendamment de leur nature particulière sont adoptées.

Cette référence à une entité plus ou moins clairement définie, et tournant généralement autour d'un trait unique plus ou moins explicité peut amener une extension du terme qui fait glisser la relation d'appartenance étroite qui caractérisait sa première acception à une relation plus lâche. Ainsi dans « la communauté radiophonique des pays de langue française » où il est difficile de dire quelle est la part exacte de référence à une identité symbolique et celle d'une référence technique à un domaine commun d'activité délimité en fonction d'un partage géo-linguistique objectif.

La relation lâche n'exclut pas l'existence d'une référence idéologique marquée comme dans « la communauté du monde libre » mais le trait dominant de l'extension est de renvoyer à une simple volonté de regroupement. Cette acception de *communauté* apparaît finalement comme un succédané un peu délavé de l'acception I. Elle en garde pour ainsi dire la nostalgie. D'une manière générale la référence à une entité très étendue annule le trait distinctif qui justifie l'utilisation du terme.

Paradoxalement c'est une entité de ce type qui est historiquement la seule en français à avoir une désignation qui est tout entière dans le terme et dans lui seul : *La Communauté*, association formée en 1958 à l'initiative du Général De Gaulle et comprenant les départements et territoires d'outre-mer ainsi que divers Etats africains autrefois sous administration française, dissoute en ... 1960.

Aucune association arabe mais aussi aucun journal ne se sont à notre connaissance contentés du seul terme '*oumma*'.

Toutes ces formes de communautés s'opposent diamétralement à celles dont il sera question plus loin sur l'axe de la spécificité et surtout de l'homogénéité. Ce sont des communautés au sens large. Le sens de *communauté* s'y annule par excès.

La communauté matrimoniale n'est plus perçue comme un modèle communautaire mais comme un ensemble de dispositions juridiques. La CEE désignée plus couramment par l'expression « Marché commun » est perçue comme un ensemble plus ou moins cohérent de mécanismes économiques plus ou moins bien huilés. Le glissement sémantique est encore plus net au pluriel. Lorsque l'on parle du siège « des commu-

nautés » à Bruxelles il n'y a plus aucune référence à une quelconque appartenance communautaire mais à des « organismes » et « communautés » peut ici se substituer à « organisations/organismes ». Dans cette acception la Communauté est beaucoup plus le Commonwealth d'après la 2<sup>e</sup> guerre mondiale qu'une Community : une entité regroupant des individus ou des groupes souhaitant garder entre eux un lien moral. Un sens qui ne se confond pas avec la communauté/identité ; la charge symbolique provient beaucoup d'une volonté politique que de pratiques culturelles reconnues et « identifiantes ». Le terme peut d'autre part renvoyer à toute institution chargée de gérer des biens provenant de sources hétérogènes, produits dans des systèmes dissemblables et relevant d'autorités à la fois diverses et indépendantes l'une de l'autre. Le trait principal reste la volonté de mise en commun des parties prenantes.

Dans le cas (b) la *communauté* se reconnaît elle-même et existe d'être différente voire non-reconnue de son environnement.

Les maîtres-mots sont ici la restriction et la fragmentation. Même avec une tendance accusée au prosélytisme la communauté/secte contrairement à la communauté élargie ne repose pas sur l'adhésion à une parole publique usant d'une procédure de participation diffuse au point qu'elle peut n'être que tacite ou se limiter à l'énonciation d'une phrase<sup>17</sup> mais sur la connaissance d'un code secret ou tout au moins d'un ensemble de procédés et de procédures accessibles aux seuls initiés.

Dans la secte/communauté il y a souvent un chef et sa parole est fondatrice du groupe. Son discours, perçu par les membres comme un ensemble de formules qu'ils sont seuls à décrire vraiment, est le signe de ralliement communautaire par excellence.

A ce sujet il faut noter l'erreur qui consiste à considérer que la '*oumma* peut « s'incarner en un homme ». Si la secte peut effectivement s'incarner dans son chef ou son gourou, la '*oumma* n'a que des *champions*. Ils la manifestent et ne se manifestent que pour mieux montrer qu'elle les déborde. Là où la secte se contient et contient ses membres, la '*oumma* ne cesse de se déborder.

En réalité, en dépit des différences, c'est dans la secte que le phénomène communautaire maximalise ses contradictions. La recherche de la spécificité/homogénéité, trait essentiel de la communauté, produit des fragmentations successives qui peuvent conduire à l'effritement total de l'ensemble. Le prosélytisme, condition de la survie d'une communauté, aboutit dans la secte à une mobilisation expansionniste qui banalise la raison d'être de l'ensemble en lui ôtant le pouvoir magique d'exorciser le conflit.

Le pouvoir communautaire élargi a souvent deux façons de phagocytter ses sectes. Soit il opère une concentration/centralisation plus forte de ses propres représentations symboliques tout en niant purement et simplement l'existence de sous-ensembles réellement différenciés : c'est notamment le cas du projet communautaire arabe dans son ensemble. Soit il accorde aux sectes un statut qui peut même excéder la réalité

de leur audience ce qui limite leur extension en limitant leur potentiel de mobilisation contre ce qui leur est extérieur : c'est, nous semble-t-il, le cas du projet communautaire aux Etats-Unis.

### III. - LA COMMUNAUTE/VILLAGE

C'est la première cellule de base non fondée sur la filiation ou la première unité géo-économique quasi autarcique d'un ensemble plus large.

Dans cette acception la communauté est un objet idéal d'étude pour l'ethnologie dans la mesure où, organisme en milieu naturel, elle constitue la première extension sociale de la famille tout en étant nettement distincte à la fois de la famille et de la société. Elle diffère de la famille en ce qu'elle substitue à la loi du lignage des normes de convivialité vécues comme nécessaires à la satisfaction des besoins économiques et au maintien des représentations symboliques.

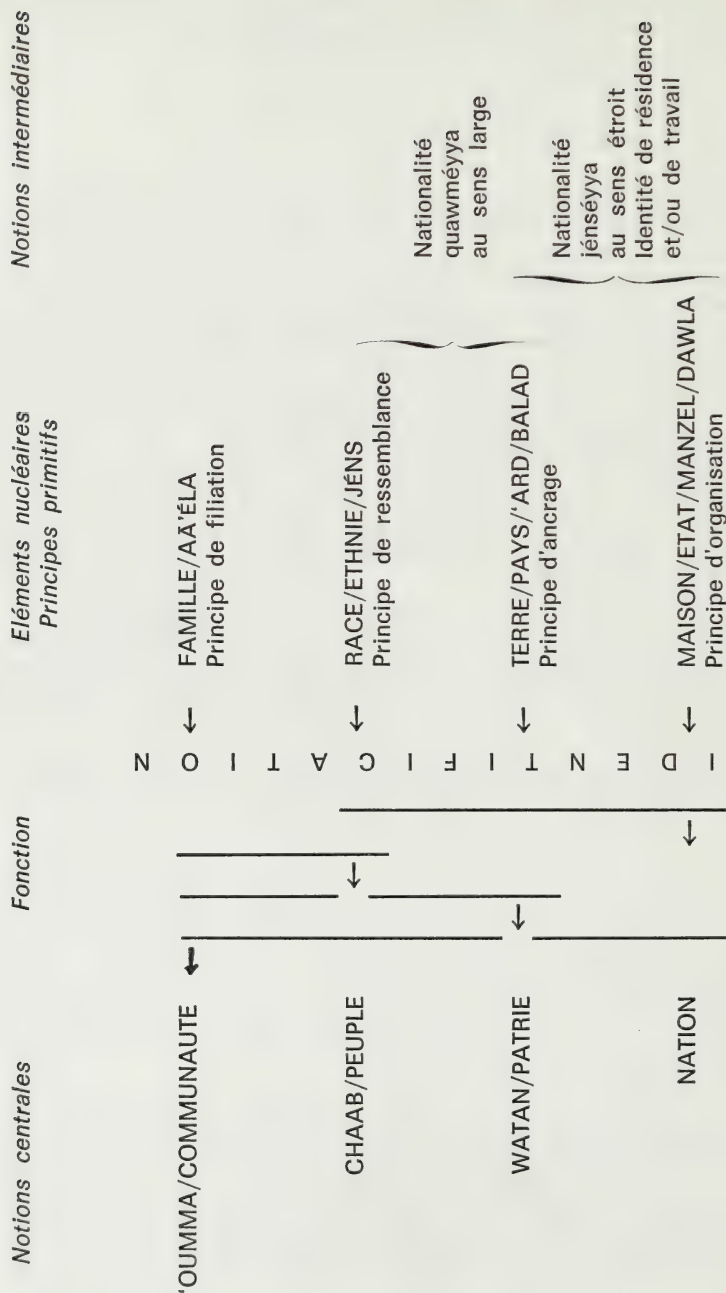
Contrairement à la première acception de la communauté celle-ci se réfère le plus souvent à une mémoire réelle du groupe. Son authenticité n'est pas fonction d'une aptitude à produire ou à décoder un discours public et général mais fonction de l'existence effective de pratiques communes à un groupe.

Cette communauté là n'est jamais choisie. Elle est imposée le plus souvent par la naissance, accessoirement par le travail. Elle n'est pas exclusivement fondée sur la reconnaissance mais sur un échange permanent de biens commandé par les limites naturelles du groupe et la logique de ses besoins.

C'est l'univers en miniature, le monde en modèle réduit. Elle ne jouit pas forcément de l'homogénéité symbolique mais ses membres sont relativement solidaires du fait qu'ils se sentent impliqués pour leur survie dans la défense d'un intérêt collectif et indivisible.

La communauté/village joue souvent en tant que représentation une fonction référentielle dans le discours onirique ou autoritaire qui traverse et parfois domine la communauté élargie où se trouve la communauté/village. Ainsi dans le discours du Président de la République Egyptienne, Anouar el Sadate, elle s'est progressivement substituée à la '*oumma aarabéyya*, référence favorite de Nasser. La *qarya* (= communauté villageoise) est alors brandie comme modèle éthique mais aussi organisationnel regroupant tous les traits essentiels de l'identité nationale de la même sorte que l'était la '*oumma*.

Le continuum à l'intérieur duquel se situe cette étude est schématisé partiellement dans le tableau ci-contre. Ce tableau se lit de gauche à droite et de haut en bas. Les notions centrales (nous en avons étudié ici la première et partiellement la 4<sup>e</sup>) sont des termes « englobants ». Ils ont une fonction pragmatique de « rassemblement » par la représentation symbolique qu'ils offrent à chaque individu. Cette fonction n'est opérante qu'à condition que l'individu y reconnaisse le type de



relation d'appartenance que son histoire personnelle et la perception qu'il a de la mémoire collective de son groupe le plus immédiat lui fait accepter.

A chacune de nos 4 notions centrales correspond un « élément nucléaire » qui est aussi un « principe primitif ». L'acception la plus large, ou si l'on préfère la plus englobante, est celle où l'on retrouve le plus d'éléments nucléaires selon la distribution indiquée par nos parenthèses. Son acception la plus restreinte est toujours celle que lui donne l'élément nucléaire qui se trouve immédiatement sur sa droite.

Toutes les langues ne présentent pas le même type de combinatoire possible entre ces différents modes d'identification. D'autre part il existe des notions intermédiaires qui sont soit des notions centrales en voie de disparition pour des raisons socio-historiques, soit des données nouvelles de la géo-politique susceptibles de devenir des notions centrales. Les points d'intersection entre « nationalité » « jénseyya » et « qawméyya » sont particulièrement caractéristiques à cet égard. Nous n'avons fait ici qu'ébaucher leur analyse.

Il faut enfin noter que nous n'avons pas envisagé explicitement dans cette partie de notre étude l'existence de conflits entre les différents principes primitifs d'appartenance. Ces conflits qui sont le fondement à la fois de l'étude de la notion de « minorité » et de celle de « mémoire collective » permettent de saisir du même coup les ambiguïtés souvent intolérables dans les discours sur l'identité collective et la part non négligeable de facteurs de dynamique sociale très mal maîtrisés jusqu'ici par la théorie économique.

Paris, avril 1981.

## NOTES

1. En russe « krestovyï pokhod ».

2. Cités par Le Robert.

3. Cette étude prend en compte des données empruntées à l'allemand, l'anglais, l'arabe, l'espagnol, l'italien et le néerlandais. Elle est toutefois centrée principalement sur l'étude contrastive des usages du français et de l'arabe. Les autres langues — nous avons en fait tenu compte également pour certains phénomènes du polonais et du russe — n'interviennent le plus souvent que pour clarifier des traits difficiles à conceptualiser dans ces deux langues et constituant des étapes intermédiaires nécessaires à la compréhension de leurs différences et de leur place respective dans le continuum que nous décrivons.

4. *Qawmī* (masc.)/*qawméyya* (fém.) est un dérivé morphologique de *qawm* (les gens/people mais surtout *volk*. Cf. les travaux de Jean-Pierre Faye sur le sujet. En fait *volk/völkisch*, indépendamment des connotations politico-culturelles prises par ces deux termes sous le III<sup>e</sup> Reich entretiennent linguistiquement un rapport analogue à celui de *qawm/qawmī*). Il est intéressant de noter ici la complémentarité entre *'oumma* et *qawmī* :

'al haraka -l qawméyya (= le mouvement national)

'al haraka -l 'omaméyya — cette expression n'existe pas au sens du mouvement national. Elle pourrait à la rigueur signifier « mouvement des nationalités » plutôt le terme « cheoubéyya » (de chaab = peuple) ou harakat 'al qawméyyâte (= le mouvement des nations/nationalités).

Cette opposition suggère que les dérivés de *nation* renvoient aux individus ou groupes composant la nation alors que *nation*/*'oumma* de même que les dérivés morphologiques de '*oumma* renvoient à des entités prises en tant que telles.

5. Paris, Editions de Minuit, 1976. S. Amin écrit : « Nous avons été longtemps habitués à confondre le fait national avec l'une de ses expressions, celui qui résulte de l'histoire de l'Europe, où se sont constitués progressivement des Etats-nations relativement homogènes, centralisés administrativement et politiquement, unifiés économiquement par le développement du capitalisme. La bourgeoisie a joué, dans la constitution historique de ces nations, le rôle décisif de l'unificateur, de la classe dirigeante et de la production de l'idéologie. La définition que Staline a donnée des cinq conditions de la nation résume cette expérience historique. Lorsqu'on sort du domaine européen on constate l'inadéquation des concepts sur lesquels a été fondée la théorie stalinienne de la nation. Cette théorie suppose en effet que la nation est un phénomène social produit par le capitalisme, mieux, par le capitalisme social, puisque c'est la bourgeoisie locale qui fonde la nation. Il n'y aurait donc de nation qu'au centre du système capitaliste mondial, dans les régions où la révolution bourgeoise a assis le pouvoir national de la bourgeoisie locale. Ailleurs, il n'existerait pas de nations, tout au moins achevées. Comment alors appeler ces réalités sociales du monde précapitaliste, là où une vieille tradition étatique se confond avec une réalité culturelle et linguistique ? L'Egypte millénaire a toujours été unifiée au plan de la langue, de la culture et — sauf en de brèves périodes de décadence — à celui du pouvoir politique. Si ce n'est pas une nation bourgeoise, ce n'est en tout cas pas non plus un conglomerat hétéroclite et non organisé de peuples. (...) Le monde arabe ne saurait non plus se confondre avec un phénomène ethno-racial quelconque, car l'arabisation a brassé ici des peuples nombreux, différents par leurs origines et leurs composantes raciales. Il n'a constitué une entité politique relativement centralisée que pendant une période très courte de son histoire : deux siècles. Encore, à l'époque, celle des Omayyades et des premiers Abbassides, de 750 à 950, l'unification linguistique était-elle bien moins avancée qu'elle ne l'est aujourd'hui. Il a ensuite éclaté en entités politiques régionales relativement stables qui n'ont été réunifiées — d'ailleurs superficiellement — que sous le joug ottoman. Le monde arabe se limite-t-il alors à un groupement de peuples parlant des langues parentes ? S'il en était ainsi, les langues arabes parlées évolueraient vers une différenciation croissante comme, à partir du noyau commun latin, les langues romanes ont évolué pour devenir le français, l'italien ou l'espagnol. Mais le mouvement de l'évolution des langues arabes va précisément dans le sens inverse ; la langue littéraire tend à devenir la langue parlée de l'ensemble du monde arabe » (pp. 11 à 13). La lecture du livre de S. Amin ne permet pas de dégager une définition nouvelle de la nation. Il n'en reste pas moins qu'il attire l'attention à la fois sur une difficulté conceptuelle indiscutable et sur le fait que les instruments d'une analyse historico-politique sont largement tributaires de la langue où ils sont formulés et de la vision d'elle-même qu'a la communauté des usagers de cette langue. L'unification linguistique vers laquelle tendrait le monde arabe et qui semble être chez Samir Amin un facteur essentiel dans la détermination de l'existence d'une entité nationale commune — même s'il ne formule pas les choses de cette façon — est l'objet justement de violentes polémiques dont il est aisé de saisir l'enjeu.

6. *Qawmî* peut signifier indistinctement *national* ou *nationaliste*. *Watanî*, dérivé de *watan* (= patrie) peut signifier *patriotique* mais également *national* et ceci aussi bien dans '*al haraka -l watanéyya* (= le mouvement national) ou '*al taalim-l watanî* (enseignement national/instruction publique). D'autre part, pour des raisons historiques et culturelles il n'existe pas encore un seul pays arabe où la qualification « nationaliste » ait une connotation péjorative. Ainsi les Israéliens ne sont jamais accusés en langue arabe de nationalisme même si c'est pour dire qu'il est excessif. De plus, à notre connaissance aucun discours arabe institutionnel — y compris en Egypte — ne considère les Juifs ou les Israéliens comme une '*oumma*, aucun discours arabe public ne qualifie

de *qawmi* aucun des courants idéologiques ou politiques qui ont contribué à fonder l'Etat d'Israël ou qui animent aujourd'hui sa vie politique. On imagine de ce fait la difficulté qu'il y aurait à donner une traduction arabe culturellement transparente d'un énoncé du type : « Si rares sont ceux qui, même de nos jours, contestent la légitimité du sentiment patriotique, il y a, y compris parmi les patriotes les plus sincères, de nombreuses voix pour considérer que les mouvements nationalistes vont à l'encontre des intérêts bien compris de notre politique nationale ».

7. *Dawli* (= international) n'est pas formé sur *nation* mais sur *Etat* (= *dawla*).

8. The Guardian et The Times par exemple.

9. Bien entendu le fait que les Juifs d'URSS — en dépit du Birobidjan — constituent une *nationalité* sans espace assigné n'est qu'une illustration supplémentaire de cette situation. Ceci dit il est cocasse de remarquer qu'en Israël comme en URSS les papiers d'identité distinguent la citoyenneté — *grajdanstvo* en russe — israélienne ou soviétique de la nationalité — *natsionalnost* en russe — juive, arabe ou autre en Israël, ukrainienne, russe, juive, ouzbek ou autre en URSS. Les deux Etats intègrent donc dans une même catégorie des ensembles définis par la religion, l'ethnie ou tout simplement un ensemble de traits dits « culturels ». A cela s'ajoute, quoique à des degrés divers, le problème de l'existence ou non d'un territoire historique assigné.

La possibilité de dériver *nationaliste* et *nationalisme* de *nation* constitue une première différence entre ce terme et *communauté*. Nous en avons vu quelques conséquences à la note 6. Une autre différence, probablement plus fondamentale, tient à *nationalité* dans son sens institutionnel international — la nationalité du passeport —. Ce terme donne en arabe *jénséyya* dérivé de *jéns* (= genre ou race). Ces deux termes, linguistiquement étrangers aussi bien à '*oumma* qu'à *communauté* ne s'y rattachent sémantiquement que par le biais de *peuple*, *chaab* et accessoirement *volk*, *qawm*.

10. Ainsi même lors du fameux scandale du Totocalcio en Italie, comme lors des nombreuses affaires de paris truqués en France ou ailleurs, l'institution n'a jamais en tant que telle été mise en cause.

11. Exemple pris à la thèse de Doctorat d'Etat de Joseph Sumpf : *La fonction de la classe de philosophie dans le système français d'enseignement du français : approche linguistique*, Université de Paris X, Nanterre, 1980.

Je tiens à remercier ici Joseph Sumpf d'avoir mis à ma disposition un ensemble d'éléments et d'idées qui m'ont poussé à entamer cette étude dans la perspective de l'élaboration d'un dictionnaire multilingue comportant les principaux termes des sciences humaines autour desquels il existe aussi bien dans l'actualité immédiate que dans la recherche fondamentale un enjeu idéologique majeur.

12. '*Oumma* du texte coranique est traduit par *peuple* — Kasimirski —, *nation* — Jean Grosjean — ou *communauté* — Régis Blachère, Denise Masson et Si Hamza Boubakeur —. Nous avons opté pour ce dernier terme. La traduction que nous donnons du verset est la nôtre.

13. Pour un approfondissement de la fonction centrale du consensus dans les sociétés musulmanes cf. : Louis Gardet *La cité musulmane* (pp. 119 à 129). Ali Abdel Razzak '*al éjmâa fil charîaa -l éslâméyya*, Le Caire, 1948 et bien entendu Louis Massignon « L'*umma* et ses synonymes » in *Revue des Etudes Islamiques*, Paris, 1946 (pp. 151-157).

14. Sumpf, op. cit., p. 1340 et suivantes.

15. Du Pouget, *Adolescents de banlieue* (p. 260).

16. Sumpf, op. cit.

17. Ainsi il faut et il suffit pour entrer dans la '*oumma* des Musulmans d'énoncer la phrase « '*achhado 'an lâ éllâha 'élla -l Allah wa 'anna Mohammadan rasoula -l Allah* ».

# politica internazionale

Redazione : via del Tritone  
62b, 00187 Roma ; Ammi-  
nistrazione e distribuzione  
« La Nuova Italia » editrice  
via Antonio Giacomini 8,  
c. p. 183, 50132 Firenze.

Sommario del n. 3  
marzo 1981

## **EDITORIALE**

Unilaterale, bipolare, pluralista

## **QUADRANTE**

Giovanni Paolo II e l'Europa : una comune  
radice per costruire un mondo diverso

Ruggero Orfei

Filippine : le contraddizioni del regime di  
Marcos

Charles-Henri Foubert

Asean : un' integrazione economica  
difficile

Gaetano La Pira

Gli accordi tra Italia e Malta : per la  
sicurezza nel Mediterraneo orientale

Joseph V. Micallef

L'allargamento della Cee e i paesi medi-  
terranei

Robert Taylor

## LES FEMMES, LA FAMILLE ET LA NATIONALITE ALGERIENNE

Monique GADANT

*« Je n'ai rien goûté ; je suis venue comme ça dans les ténèbres et je vais partir dans les ténèbres. Je regrette de ne pas être jeune afin de pouvoir aller à l'école et ensuite vivre comme j'aurais aimé : j'aurais choisi mon mari et fait ma vie selon moi. »*  
(Une femme de 91 ans, elle avait été mariée à 12 ans.)

*« Les traditions nous "tapent sur le système" ! ainsi que les garçons et les parents ! »*

*« Le meilleur travail pour une femme ?... C'est de s'occuper de son évolution et de se révolter. »*  
(Deux lycéennes du Constantinois.)<sup>1</sup>

En juillet 1962 l'Algérie indépendante hérite d'une législation française. S'attaquer aux questions juridiques paraît une tâche secondaire par rapport aux tâches économiques et politiques dont l'urgence est évidente. Aussi l'Assemblée Nationale décide-t-elle le 31-12-1962 de reconduire la législation en vigueur tout en repoussant a priori les textes susceptibles « de porter atteinte à la souveraineté intérieure ou extérieure de l'Etat algérien, ou d'inspiration colonialiste ou discriminatoire ». Ces réserves sont immédiatement utilisées par le Ministère

de la Justice pour réglementer les mariages entre nationaux ou les mariages mixtes et orienter la juridiction future vers une application du droit musulman<sup>2</sup>.

Pour secondaires que soient dans le contexte les questions juridiques, touchant au statut personnel elles portaient sur une question essentielle, enjeu politique constant entre Français et Algériens durant la période coloniale : il ne s'agissait de rien moins que de la définition de la personnalité nationale. En effet, les premières revendications pour l'égalité des droits, qui se développent dans les années 20, se voient sans cesse opposer par la France l'obligation, pour être satisfaites, de renoncer au statut personnel (musulman) et de choisir en cette matière la législation française. Pour ne plus être « sujets » et devenir « citoyens » il fallait renoncer à la juridiction religieuse et en adopter une autre, laïque. Des hommes politiques français se gaussent de ces Arabes polygames qui ne peuvent venir décentement siéger dans une Assemblée française. D'emblée toute réforme paraît conditionnée par un abandon de la communauté nationale. Les Algériens qui profiteront de ces conditions seront marginalisés, exclus, traités de m'tourni. Par extension, toute forme d'« occidentalisation » du mode de vie (vêtement, mobilier, nourriture) est condamnée. La coupure traditionnelle entre la vie privée et la vie publique, la famille et l'extérieur, s'accroît par une coupure culturelle. L'homme va dehors, côtoie le monde colonial, s'y adapte comme il peut, mais il veut préserver sa maison de toute contamination. La langue arabe devient dans le sens le plus fort du terme langue maternelle.

Lorsque les revendications se radicalisent et que le nationalisme prend force, dans les années 30, Messali Hadj accepte pour ainsi dire le jeu et intègre l'Islam à sa stratégie politique. La femme voit alors son statut lié profondément et durablement dans les mentalités à la définition de la nationalité : son destin est la défense d'une famille-refuge de type patriarcal au sein de laquelle son existence ne se justifie que par la perpétuation de la lignée et la défense des valeurs du groupe des agnats. Elle est vouée au rôle de reproductrice biologique et idéologique : faire des enfants, les éduquer, garçons et filles, dans le respect de l'ordre masculin. Cela seul lui assure la sécurité. C'est cela, inséparablement, être une musulmane et une algérienne. Il n'en est pas de même à un degré égal pour l'homme même si la nationalité se détermine pour tous par référence à l'appartenance religieuse des ascendants<sup>3</sup>. S'il n'est pas question pour lui non plus de mépriser la religion et l'intérêt familial, il ne se réalise pleinement que dans la vie sociale et politique. C'est dans ces domaines qu'il aura à affirmer son algérianité. La morale religieuse se fait avec lui tolérante : il peut boire, à condition que ce ne soit pas devant les femmes, il peut porter un costume européen. Mais le mariage reste pour lui aussi une affaire politique, voire patriotique. La société algérienne s'oppose au mariage mixte.

Etant donné l'enjeu d'une juridiction qui algérianise le statut personnel, on pouvait penser qu'on allait mettre un certain empressement à son élaboration. Il n'en fut rien. Si, en effet, on a dès 1963 commencé à

rédiger un Code de la Famille, après quatre projets aucun, en 1981, n'a été encore promulgué. Un retard de presque vingt ans fait supposer l'existence de problèmes importants et de désaccords. L'explication la plus couramment avancée renvoie à une opposition de mentalités entre traditionalistes (réactionnaires ?) et progressistes<sup>4</sup>. Mais les uns et les autres ont-ils une représentation très différente de la femme et de la famille ? Faut-il penser que leurs forces s'annulent et contribuent à la perpétuation de ce vide juridique ? Ou bien, plutôt que sur l'opposition des mentalités ne faut-il pas s'interroger sur le rôle politique que jouent actuellement la famille et la morale familiale pour trouver les raisons de ce blocage et de ce conservatisme de plus en plus déclaré ? En attendant, une jurisprudence s'est établie mais on juge en fait selon la formation des magistrats, selon l'appartenance sociale des clients, dans la majorité des cas cependant dans l'esprit du droit musulman. C'est cet esprit d'ailleurs que les projets de Code de la Famille cherchent à perpétuer.

Le modèle de la femme algérienne gardienne des traditions, de la famille patriarcale signe de la personnalité nationale, a-t-il encore un sens aujourd'hui et lequel dans un pays qui se veut « moderne » et « socialiste » ?

Il est de toute façon impossible de comprendre l'intérêt politique que le pouvoir peut trouver à exploiter ce conservatisme, sans savoir dans quoi il s'enracine, ce que la remise en cause ou le maintien de la morale traditionnelle bouleverse ou conforte dans les représentations collectives.

Dès que le projet colonial prend forme, après la dernière grande révolte de 1871, c'est à la famille que le colonialisme s'attaque : 1) par l'imposition des lois françaises sur la propriété (1873). Elles rendent possible la rupture de l'indivision et viennent s'ajouter au séquestre pour faciliter l'appropriation des terres par les colons ; 2) par l'imposition de l'état-civil (1882). Ces lois visent à susciter des réactions individualistes que la famille patriarcale cherche au contraire, pour se protéger, à empêcher. Ce faisant, la France dévalorise l'Islam par tous les moyens et prétend « libérer » la femme musulmane. Toute image de changement et de progrès vient de la France qui se présente comme modèle de civilisation contre l'arriération et la barbarie. La société algérienne est attaquée dans ses biens et ses institutions, dans sa morale, elle est mise en accusation : « Premier lieu de l'accusation, le monde féminin et, à travers lui, le système social dans son entier »<sup>5</sup>. Les ethnologues se mettent au travail pour décrire ces femmes enfermées, voilées, inaccessibles et mystérieuses, gardées par des Othellos. Le modèle d'avenir c'est la Française, puisque c'est toujours du point de vue français qu'on juge, puisque là est la norme, l'universalité. Ainsi se met en place une opposition, Orient-Occident, qui n'a pas cessé, encore aujourd'hui, d'imposer les cadres du débat sur la femme et la famille. Changer, c'est copier l'Occident, c'est abandonner la tradition, se dépersonnaliser disent les Algériens. Refuser de copier le modèle

occidental c'est faire preuve de fanatisme disent les Français. Est-il possible de trouver une issue face à une telle alternative ?

Le principe de l'école obligatoire est adopté en 1883. D'abord réticents, les Algériens n'y enverront leurs fils qu'à partir des années 20, de toute façon en petit nombre. Les filles, pour ainsi dire, pas du tout. Mais les effets de cette scolarisation vont se faire sentir à partir de 1930 dans les milieux citadins aisés, les plus acculturés. Ces milieux vont être sensibles à la propagande féministe qui se développe à cette époque. Il existe un courant d'opinion réclamant en France la participation des femmes à la vie politique : les cheveux « à la garçonne », les vêtements courts, font scandale chez les bien-pensants français. Ce courant trouve des échos en Algérie. Toutefois il n'est pas le seul. Les journaux en provenance du Moyen-Orient font connaître les idées féministes qui s'y développent. Qu'elles émanent des milieux réformistes égyptiens d'Al Azhar, réinterprétant l'Islam dans un sens moderniste, ou bien de la Turquie, où la révolution kémaliste à laïcisé le droit, elles rendent pensable une évolution moderniste dans un pays musulman. Cette réceptivité témoigne du réveil politique qui s'opère chez les Algériens aux environs de 1925-1930. Les Jeunes Algériens deviennent plus patriotes, l'Association des Oulémas se fonde en 1930. On commence à parler de l'évolution sinon de l'émancipation de la femme, sujet jusqu'alors tabou. C'est le signe également d'une sensibilité « moderne » et du besoin chez certains de partenaires féminines présentes dans la vie sociale. Mais c'est chez d'autres, sans doute les plus nombreux, le sentiment qu'il est urgent devant la montée de l'influence étrangère de définir les limites à ne pas dépasser. Plus de 90 % des femmes sont analphabètes. Le féminisme dans les années 30 restera en Algérie une idée masculine sans poids réel face à une société repliée sur elle-même, profondément traumatisée sur le plan culturel par le colonialisme et qui ignore la tolérance. Seul a droit d'être différent celui qui ne fait pas partie de la communauté, le refus du changement est la forme que prend la résistance à l'acculturation. « Les plus ardents partisans de l'émancipation féminine au Maghreb étaient les éléments francisants dont les opinions religieuses étaient tenues pour suspectes et dont les idées sociales étaient généralement reçues avec méfiance et scepticisme »<sup>6</sup>. L'état des esprits était tel que les réformistes algériens vont reprendre les idées les plus traditionalistes des cheikhs d'Al Azhar où Mohamed Abduh et Djamal El Afghani avaient, à la fin du 19<sup>e</sup> siècle lancé le mouvement de la Renaissance Islamique. M. Abduh avait interprété dans un sens moderniste un certain nombre de versets coraniques. Ce commentaire nous a été transmis par Rachid Ridha dans la revue *Al Manar*, cependant il y ajoute ses opinions, très en retrait par rapport à celles de son maître. En effet, celui-ci souhaitait la suppression de la polygamie, envisageait la disparition du voile. Il n'en est pas de même pour R. Ridha et ce sont ses positions conservatistes qui auront la faveur des Oulémas algériens ; de même lors du débat particulièrement vif qui va opposer orthodoxes et modernistes lors de la parution en 1930

du livre du Tunisien Tahar Al Haddad, *Notre Femme dans la Religion et la Société*. L'auteur, lui-même, appartenant à la Zitouna<sup>7</sup>, militant nationaliste et syndicaliste, était cependant religieux et modéré. Il affirmait l'égalité de l'homme et de la femme en tant que croyants et demandait en conséquence l'égalité des droits de tous ordres, y compris successoral. Pour lui la polygamie est contraire à l'esprit du Coran. Il proscriit par contre absolument toute pratique anticonceptionnelle et considère le mariage mixte comme un « fléau en raison de l'occupation des pays d'Islam par les puissances étrangères et de l'influence qu'elles y ont acquises, influence qui a eu pour effet d'attribuer aux enfants la nationalité de la mère et d'appliquer au mari une législation qui n'est pas la sienne. Il faudrait sur ce point réformer la législation musulmane et interdire les mariages de ce genre »<sup>8</sup>. La référence reste religieuse et si la femme doit être égale et instruite c'est pour être une meilleure épouse et mère de famille, toutefois aucune activité professionnelle ne lui est interdite si elle est capable de l'exercer. Ce fut une tempête d'indignation, la condamnation de T. Haddad, son exclusion de la Zitouna, une levée de boucliers à Tunis et au Caire contre le modernisme. Au cours de l'année 30 El Sihab, revue de Ben Badis, reprend les articles orthodoxes de R. Ridha dans Al Manar et ne manque aucune occasion de rappeler que l'évolution de la femme doit respecter des limites strictes : condamnation formelle de la mixité, nécessité du voile présenté par Ben Badis comme « un fait de religion », impossibilité d'une totale égalité juridique. Si l'instruction est prônée pour les deux sexes c'est « sur la base de notre religion et de notre personnalité islamique »<sup>9</sup>.

Le débat resta donc dans le cadre religieux. Aucun moderniste ne situait la religion dans le domaine privé, relevant de l'adhésion individuelle. Pour tous le droit familial demeure dans le champ religieux. L'opposition aux mariages mixtes, qui leur est commune, montre bien le caractère politique et défensif de l'utilisation de l'Islam. Le réformisme islamique, réponse des Arabes à l'impérialisme occidental, s'était donné comme objectif : « prendre à l'Occident sa science et sa technique mais garder notre âme ». Dès lors les modes de vie occidentaux n'étaient pas pensés comme les effets de bouleversements socio-économiques liés à l'industrialisation mais comme manifestations d'une essence occidentale, atemporelle, absolument différente de l'essence des Orientaux musulmans, insensible aux bouleversements de l'histoire nationale. Le changement d'âme ne paraît venir que d'une influence étrangère. L'âme se situait essentiellement dans la famille et celle-ci était affaire de religion et de politique. L'exigence fondamentale de l'Islam d'une subordination totale de la vie sociale à la loi divine servait de barrière à une identité menacée.

En Algérie aucun parti national ne discutera cet usage totalitaire de la religion. Le PPA-MTLD le reprendra entièrement à son compte. L'UDMA de F. Abbas, bien que n'ayant pas intégré l'Islam à sa stratégie politique, demandera des droits pour la femme, discutera le voile mais ne remettra pas en cause l'idéologie sur laquelle se fonde son statut.

Il en est de même du PCA qui, suspect d'athéisme, est dans une position difficile. Sans doute est-il pour l'égalité des sexes, mais ses adhérentes sont surtout des Européennes. Parmi elles pas d'intellectuelles. *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir qui paraît en 1949 est en Algérie totalement ignoré. Les rares qui en connaissent l'existence savent seulement que le PCF le condamne violemment. Le principe d'une libération des femmes par le travail et dans le socialisme reste pour les communistes un principe intangible mais abstrait dans la société coloniale. Ce sont finalement les Oulémas qui faisant la théorie de la nation détermineront ce qui dans le domaine éthique caractérise la nationalité. En effet, leurs revendications, modérées sur le plan politique (ils ne sont pas pour l'indépendance) les portent essentiellement vers la défense de la personnalité culturelle et sa réhabilitation. Qu'on se rappelle leur devise : « L'Algérie est ma patrie, l'Arabe est ma langue, l'Islam est ma religion ». Leur poids en matière de morale ne fait que relayer dans l'ordre de la morale familiale les idéologies rurales dont l'influence se fait sentir de plus en plus fortement pendant la guerre de libération.

Quel effet cette guerre a-t-elle eu sur le sort des femmes ? Elles y ont participé massivement et ce fait est devenu le thème de discours entretenant illusions et mystifications. Illusions à l'étranger : on admettait assez facilement dans les années 60 qu'une telle participation entraînait une émancipation et le FLN, dans sa propagande ne demandait pas mieux que d'entretenir cette idée. L'exploitation politique de l'image des héroïnes était payante aux yeux de l'opinion internationale progressiste. Ainsi on voit se mettre en place dans El Moudjahid de 1956 à 1962 ce qui est l'essentiel de l'idéologie officielle et conservatrice qui s'est imposée depuis : les femmes ayant participé à la guerre ont conquis tous les droits, elles n'ont donc plus rien à demander, ce sont les gardiennes des traditions. Quelle fut en réalité cette participation ? Le FLN ne l'accepta qu'avec beaucoup de réticences et poussé par la nécessité. La société ignorait [interdisait] la mixité ; il n'était guère question qu'elle existât au maquis ou dans l'organisation politique. La présence des femmes ne fut tolérée que dans la mesure où elles étaient cantonnées dans des tâches « féminines ». Le nombre de celles qui portèrent les armes, si tant est que ce soit un signe d'émancipation, fut à peu près nul. Par contre, dans les villes 64 % furent responsables de refuges et du ravitaillement, 22 % collecteuses de fonds et de médicaments ; au maquis 42 % furent infirmières, 44 % cuisinières et blanchisseuses<sup>10</sup>. De plus à partir de 1958 la plupart furent transférées des maquis à l'extérieur. Les rares femmes qui remettaient en cause les rôles traditionnels étaient jugées sans moralité. Il faut tenir compte de l'importance de l'instruction dans l'innovation éthique. Or en 1954 l'Algérie avait environ 500 étudiants à Alger, 1 000 en France dont 2 % de filles parmi lesquelles bien peu de militantes nationalistes. F. Fanon a beaucoup contribué à idéaliser cette participation dans *L'An V de la Révolution Algérienne*<sup>11</sup> : « La femme pour le mariage fait place à la femme pour l'action », écrit-il. Certes les tutelles masculines étaient

ébranlées par l'engagement des femmes. Pères, maris, frères se voyaient retirer leur autorité au bénéfice du FLN. Toutefois cette usurpation était légitimée par le patriotisme : l'homme n'était pas contesté par l'exigence d'une liberté individuelle mais par celle du salut de la communauté nationale. De cette grande famille le FLN assumait la responsabilité et il le fit comme un père, un mari, un frère. Il se chargea de faire régner la morale, imposant le mariage dans certains cas, punissant de mort des relations coupables. Il faut comprendre que cette attitude rigoriste s'inscrit dans une réalité plus générale : l'absence de programme et de projet de société. Le FLN n'était pas porteur de projet révolutionnaire au-delà de l'indépendance. La vieille conception d'une nation sans classe, forgée par référence à l'Islam, était reprise du PPA-MTLD. Les Français partis on allait se retrouver entre soi, ils emmèneraient avec eux le colonialisme — qui n'était pas perçu comme une manifestation d'un capitalisme pouvant survivre à leur départ — et leurs mœurs, d'essence occidentale. En 1959 la France impose un décret obligeant à suivre une procédure judiciaire pour obtenir le divorce et interdisant la répudiation. Le FLN répond par une argumentation religieuse et ne propose rien, étant donné la position qu'il prend, sinon la conservation du privilège masculin :

« Ainsi des Français, au surplus chrétiens ou de confession israélite comme l'est, paraît-il, M. Michel Debré, ont osé, de propos délibéré, porter atteinte au Coran, de par son essence immuable, et imposer par le sabre, aux musulmans d'Algérie, les lois laïques de France, et ce, dans la matière la plus sacrée, à savoir le statut personnel... Cette nouvelle atteinte par la France à l'Islamisme soulève contre elle l'indignation, non seulement de tout le monde musulman mais aussi de tous les peuples et de tous les hommes épris de liberté et pour qui la religion est un domaine qui relève exclusivement de la communauté des croyants. » (El Moudjahid, n° 45, 6-7-59).

Le poids réel des révolutionnaires et des modernistes dans le FLN était faible. Le fait que leurs conceptions s'expriment dans le Programme de Tripoli (1962) et dans la Charte d'Alger (1964) fait illusion. Ces textes qui dénoncent les mentalités « rétrogrades », « féodales », les « idées négatives » à l'égard des femmes, qui demandent que « l'égalité de l'homme et de la femme s'inscrive dans les faits », incluant le changement des mœurs dans un projet politique progressiste, ne constituèrent pas un véritable enjeu. Celui-ci était dans l'accession à des postes stratégiques permettant de s'emparer du contrôle de l'organisation politique. Or les femmes étaient exclues de la politique et se retrouvaient elles-mêmes enjeux. Enjeux dans les alliances et les stratégies matrimoniales, enjeux donc dans la reproduction sociale. Ainsi d'ailleurs les définissait naïvement la Plate-Forme de la Soummam en 1956 : énumérant les tâches qui devaient leur revenir, les excluant de fait de

toute responsabilité politique, le texte louait les femmes qui en ces temps de guerre ne voulaient plus épouser que les combattants : « L'exemple récent de la jeune fille kabyle qui repousse une demande en mariage parce que n'émanant pas d'un maquisard, illustre d'une façon magnifique le moral sublime qui anime les Algériennes »<sup>12</sup>. Les femmes ne se donnaient donc plus qu'aux guerriers.

Qu'en fut-il en fait ? Il est bien difficile de dire quel était en 1962 l'état d'esprit des femmes qui avaient participé au combat. La plupart s'étaient battues en patriotes sans rien demander pour elles-mêmes et sans remettre en cause l'ordre patriarcal. Elles étaient dispersées dans le FLN, l'ALN, l'Union Générale des Etudiants Musulmans Algériens (UGEMA) et ne disposaient pas d'une organisation autonome, même sous tutelle du FLN. Le mariage restait, malgré les affirmations de F. Fanon, une fois la paix revenue, la carrière des femmes. A partir de 1962 les hommes envisageaient la carrière politique en rentabilisant leur militantisme selon les positions de pouvoir qu'ils occupaient (bien sûr, la masse resta dans l'ombre). Un certain nombre de femmes, parmi les plus favorisées, rentabilisèrent leur participation à la lutte dans des mariages plus ou moins prestigieux. Que sont devenues les héroïnes de la guerre de libération, connues et inconnues ?... Mais que sont devenus les héros ?... Une étude sur le devenir des femmes militantes serait certainement très instructif sur le devenir de la société algérienne après l'indépendance<sup>13</sup>. Elle montrerait comment se sont faits les mariages et à quoi a servi le militantisme féminin. Les plus pauvres, hommes et femmes, par la logique des rapports sociaux, ont fait des mariages traditionnels sans gloire. La masse des femmes avait sans doute espéré, comme les hommes, plus de bien-être matériel mais pour combien de femmes plus de liberté et quelle liberté ?

A partir de 1962 la presse ouvre son courrier des lecteurs à un certain débat sur les femmes. La plupart des lettres émanent de lycéennes ou d'étudiantes. Elles y expriment leurs aspirations au changement : droit à l'instruction, au travail, au choix du conjoint, souci d'une restriction de l'autorité parentale et maritale. Cependant la majorité d'entre elles ont le sentiment qu'il faut mériter cette émancipation et ne pas se montrer trop « occidentalisées ». Elles reprennent donc en partie les idées masculines et acceptent les barrières imposées tout en cherchant à en reculer les limites.

Voici pour exemples quelques points de vue :

#### 1° masculins :

« Mille idées nous viennent à l'esprit : femmes dévoilées suivant la mode du jour, talons hauts, la danse, la jupe courte et bouffante, les cheveux coupés en hauteur, bref des BB ou des Marylin... Non mes frères, l'évolution ne veut pas dire tout ça. D'abord et avant tout l'évolution c'est l'éducation, l'instruction de la sœur pour qu'elle puisse à son tour élever ses enfants

dans le bien-être et la prospérité... De plus il faut qu'elle ait à l'esprit d'une manière constante le sentiment d'être musulmane, et par conséquent se limiter à certaines lois de l'Islamisme et éviter les fléaux : alcool, tabac, surprise-party... »

(Un djoundi de Djidjelli, Alger-Républicain, 19-12-62.)

« Etre à l'avant-garde du progrès cela ne signifie nullement qu'il faille adopter tous les raffinements factices des Occidentaux... Je veux m'adresser plus spécialement à mes sœurs étudiantes, lycéennes, et malheureusement aux jeunes sœurs inexpérimentées que sont les employées de bureau... Pourquoi travaillez-vous ? Pourquoi étudiez-vous ?... Est-ce seulement pour le plaisir de vous pavaner rue Didouche ou pour rouler dans une 404 ?... Que penseriez-vous si pour votre dot votre futur vous apportait un disque de twist ou quelques bouteilles de whisky ou de cherry-brandy ?... Notre pays est sous-développé... Il est préférable d'avoir à la maison une excellente ménagère qu'une femme qui mise sur l'argent du mari pour aller au restaurant. Cultivez-vous dans la langue nationale ou dans toute autre langue, mais laissez de côté toute vanité. Si vous avez souffert pendant 7 ans n'oubliez pas que c'était pour notre indépendance, ce qui ne signifie nullement que maintenant vous deviez rattraper des loisirs car alors vous auriez marchandé avec la liberté... »

(Lycéen à Ben Aknoun, Alger, Alger-Républicain, 7-5-63.)

« Le premier droit de la femme c'est son éducation. Son premier devoir est de s'éduquer d'une façon complète. Beaucoup de femmes partent au bain ou flânent dans les rues tandis que les hommes vont au travail... Pourquoi sortir dans la rue si elle ne s'éduque pas ou ne travaille pas ? Pourquoi se délasser... prendre l'air ? Quant au voile, il vaudrait mieux ne pas en discuter. »

(Un lecteur de Medea, Alger-Républicain, 7-6-63.)

« Ceux qui veulent évoluer doivent démontrer leur effort en réglant le problème des mendiants, des chômeurs, des orphelins et puis passer à l'émancipation véritable de la femme qui doit jouer son rôle dans les affaires intérieures de la maison... Notre socialisme repose sur les piliers de l'Islam et non sur l'émancipation de la femme, avec son maquillage, coiffure, miniature, parures d'où découlent les passions déchaînées et leurs effets nuisibles à l'humanité (constatez les discordes, les crimes, les querelles qui sont causés par les femmes). Je ne dis pas que l'homme est un saint mais il se trouve embrouillé... Il faut voir le grand nombre de chômeurs capables et bien plus compétents que les femmes qui ont pris leur place (étant

privilégiées du fait qu'elles sont femmes)... Quelqu'un qui touche sa paye, celle de sa femme, de ses sœurs, il sera bien d'accord pour l'émancipation de la femme, pour l'édification de sa vie et non celle du pays. Alors qu'il y a un nombre considérable de familles qui n'arrivent pas à joindre les deux bouts... »

(Un lecteur de Ouargla, El Moudjahid, 4-3-67.)

« A suivre certains honorables citoyens de notre pays, l'avenir de l'Algérie ne se fera pas avec l'industrialisation d'Annaba... ou la réforme agraire... mais dans la mesure où nos sœurs seront bien enfermées à double tour. Veut-on revenir à l'époque des harems de Haroun El Rachid ? C'est à croire que notre pays a surtout besoin non pas d'ingénieurs ou de professeurs mais de médecins psychanalystes. Si Freud était encore vivant et lisait notre respectable El Moudjahid il serait renseigné sur le mal profond qui ronge certains. Un joyeux humoriste écrivait qu'il était partisan de donner à nos sœur le « statut des vaches sacrées de l'Inde ». Bon, pour ce statut que certains « mâles » verraient volontiers appliquer mais accepteraient-ils, eux, de se soumettre à la stérilisation ? Ce serait évidemment régler le problème à sa racine. »

(Un lecteur de Blida, El Moudjahid, 5/6-3-67.)

## 2° féminins :

« Je me suis mariée avec un homme que je connais très bien et dont l'esprit devrait être très développé après avoir passé 2 ans au maquis et 4 années en prison. Notre mariage s'est fait presque sans le consentement de nos parents qui ont dû céder malgré eux. Mais la belle-sœur de mon mari est veuve. Il l'avait demandée en mariage avant de m'épouser et elle avait refusé (c'est la coutume : quand un frère meurt, un autre frère doit épouser sa belle-sœur). Donc, un an après notre mariage, c'est-à-dire ces jours-ci, il repart chez ses parents et épouse sa belle-sœur. D'après mon mari, il a été poussé par ses parents et amis pour respecter la tradition... Et il le fait à moi, bien que j'attende un bébé, je vous laisse réfléchir... Voici ma seconde question : pendant la révolution, certains se sont mariés. La guerre finie, maintenant ils abandonnent leur femme, viennent s'installer en ville et refondent un foyer en toute « légalité ». Je m'adresse à vous et je voudrais que l'on fasse son possible pour qu'on ne traite plus les femmes comme des savates quand elles sont usées. »

(Une lectrice de Tizi-Ouzou, Alger-Républicain, déc. 62.)

« Nous sommes plusieurs lycéennes et nous sommes révoltées de voir qu'une de nos amies vient d'être mariée de force.

Ainsi, chaque année de futurs cadres quittent les lycées. Nous avons écrasé le colonialisme et nous écraserons aussi cet esprit arriéré. Nous faisons tant de projets d'avenir pour notre pays, pour le mettre au même plan que les autres pays socialistes. Mais la réalité est bien différente. Tout s'écroule du jour au lendemain. Mais nos parents ne comprennent-ils pas que nous, les femmes, nous avons aussi une personnalité, une âme et que l'on doit être respectées comme le sont les hommes ? La femme algérienne n'a-t-elle pas combattu aux côtés de son frère pendant les moments difficiles ? Et maintenant on fait de nous ce qu'on veut : nous ne sommes pas des vaches à vendre ou pour la production. Le Coran non plus ne nous a pas désignées sous ce visage. Nos parents (certains) considèrent comme un déshonneur qu'une fille dépasse sa 15<sup>e</sup> année sans être encore mariée. Il faut lutter contre cette oppression. Nous nous révolterons tant que nous n'aurons pas encore obtenu notre liberté. Et ce qui est important c'est que des lois soient votées pour protéger les femmes... Nous nous sommes entretenues avec nos parents. A tous nos arguments, ils mettent devant nous l'exemple des filles des rues. Nous ne leur ressemblons en rien car nous avons un objectif, nous ! Servir notre pays. Si on continue à nous exploiter comme des marchandises, l'Algérie n'avancera pas, car l'émancipation de la femme veut dire progrès, avenir et bonheur du pays. Vive le socialisme !... A bas les parasites ! Vive le frère Ben Bella ! »

(Une lycéenne d'Alger, Alger-Républicain, 13-11-64.)

« Je crois en effet que l'égalité entre l'Algérienne et l'Algérien n'a été réalisée et constatée que pendant les 7 années de guerre contre le colonialisme... Mais depuis le 1<sup>er</sup> juillet 62 elle s'efface de plus en plus comme si son rôle s'était terminé le jour de l'indépendance de notre pays. Bien au contraire, elle doit se rendre compte que c'est maintenant qu'on a besoin d'elle. Elle doit continuer sa lutte... »

(Une lectrice, Alger-Républicain, 1-4-63.)

« Il est des algériennes qui sont conscientes des besoins urgents de notre pays, qui veulent s'affirmer par un travail laborieux et qui essayent de se donner, dans la mesure du possible, une solide culture, afin de remplir leurs devoirs à l'égard du pays tout comme leurs sœurs cubaines ou soviétiques. Or beaucoup d'entre elles rencontrent beaucoup trop de difficultés dans leur famille... Oui, il est des parents qui sous prétexte de suivre « la bonne tradition musulmane », séquestrent carrément leurs filles... Il est bien entendu que nous protestons ici, car nous voyons, à travers ces mesures, trop d'abus, et que nous sommes nous-mêmes contre une certaine liberté

trop excessive, qui peut être dangeureuse pour l'une d'entre nous (c'est ainsi qu'elles essaient d'imiter les petites européennes et ne gagnent qu'à être superficielles). Nous sommes lasses de cette incompréhension de ce régime féodal, notre personne se sent trop opprimée. Dites-leur que l'Algérienne d'hier, opprimée et lésée de ses droits, a disparu avec le colonialisme. Nous estimons qu'il est du devoir de tous de s'opposer à ces abus — même les abus parternels — et s'il y a instauration d'une véritable démocratie sociale en Algérie, nous espérons que la jeune Algérienne sera aidée afin d'être affranchie de toutes ces aliénations... Et croyez-moi, cette Algérienne de demain sera fidèle à son pays et contribuera pour une large part à son édification. »

(Une lectrice, Alger-Républicain, 12-4-63.)

« Quand nous parlons d'égalité entre l'homme et la femme, cela ne veut pas dire que la femme est l'égale de l'homme en force, mais seulement que la femme a un esprit, une intelligence qu'il suffit d'exploiter. Aussi nous ne voyons vraiment pas pourquoi vous vous appuyez sur la religion du point de vue émancipation, car Dieu n'a jamais dit de cacher sa femme, ni de marier ses filles à 15 et 16 ans... »

(Deux lycéenne d'Alger, El Moudjahid, 1-12-67.)

« Ce sont ces imbéciles de garçons courant derrière nous tels des chiens qui aboient qui nous rendent la vie impossible. Ces voyous... veulent porter atteinte à l'honneur des filles et de leur famille. De tels individus méritent d'être conduits tout simplement au commissariat en vue de purger 5 ou 6 jours de prison... Certes nous voulons accéder à cette difficile liberté, non pour être la proie de ces ignobles énergumènes, mais pour que l'on sache que nous sommes la sœur du garçon, la compagne du mari et la femme au service de son pays. »

(Une jeune fille de Belcourt-Alger, Alger-Rép., 14-5-63.)

« Quand une fille sort pour se promener ou bien pour faire des courses, ou encore pour aller étudier ou travailler, elle est embêtée à chaque instant par les jeunes gens de même religion, du même pays. Et cette fille préfère alors rester à la maison enfermée. Elle ne peut même pas aller seule au théâtre ou voir un film sans qu'elle ne soit importunée ou ridiculisée. Ils oublient que cette fille est aussi un être humain comme eux, qu'elle a besoin de se distraire, de passer des journées convenables après une semaine pénible de travail. A ceux qui se plaignent en disant que la fille algérienne exige trop pour le mariage, je dirai : « Mais comment voulez-vous connaître la vraie valeur d'une Algérienne étant donné que vous la piétinez

vous-même. Comment voulez-vous que les parents soient compréhensifs envers vous, puisqu'ils vous voient à longueur de journées jouer les Casanova. A mon avis, la dot est le seul moyen que les parents utilisent. Je vous inviterai à jeter un coup d'œil vers les autres pays. Vous verrez que tous les jeunes (filles ou garçons) sont toujours d'accord : ils sortent ensemble, ils organisent des pique-nique. Ensemble, ils gardent cette bonne amitié que nous ne connaissons pas, hélas !... Pourquoi n'en faisons-nous pas autant ? »

(Une jeune Constantinoise, El Moudjahid, 21-11-67.)

« On a beaucoup parlé de la libération de la femme dans le combat... Depuis, quelle a été la participation effective des femmes ? Aucune !... Comment expliquer cela ? Il me semble qu'il n'y a pas mobilisation des masses, que n'a pas été entre-tenu cet enthousiasme populaire du lendemain de l'indépendance. Cependant la femme algérienne ne doit pas se recroqueviller comme certains le voudraient, ceux qui n'ont pas compris les leçons de l'histoire... Si nos jeunes étudiants, étudiantes et tous les jeunes s'unissaient librement, formaient des brigades et allaient dans les campagnes aider nos frères paysans, penseraient-ils à danser le twist ou à encourager la débauche ? Ne seraient-ils pas pris de cet élan révolutionnaire qui fait que l'on oublie tout ce qui est superficiel et débauche pour ne penser qu'à notre pays, à ses problèmes, à notre révolution. Là, les jeunes filles prendraient conscience de leur propre valeur, de leur belle condition de femme, de leur rôle et de leur véritable égalité et se débarrasseraient de certains préjugés. Nos jeunes filles de la campagne ne seraient plus, à tort du reste, complexées vis-à-vis des citadines... C'est dans le travail et à côté de son frère que la jeune fille se libérera ! »

(Une jeune Constantinoise, Alger-Républicain, 19-3-63.)

Quelle part de l'opinion féminine représentent-elles ? Il est nécessaire de rappeler que les femmes qui ont en 1962 de 15 à 30 ans sont à 92 % illettrées. On a donc affaire à de jeunes citadines des couches moyennes ou supérieures. Elles expriment des revendications qu'on retrouve identiques aujourd'hui chez les lycéennes, beaucoup plus nombreuses, étant donné les progrès de la scolarisation.

Le 21-3-63 le premier Congrès Constitutif de l'Union des Femmes Algériennes (UNFA) se tient à Alger. Comme toute organisation nationale celle-ci est sous la tutelle du FLN, mais en cette période qui suit l'indépendance beaucoup de changements semblent possibles. Il existe une assez large liberté d'expression et Ben Bella lui-même encourage les femmes à se prendre en charge sans tout attendre du pouvoir ...et des hommes. Cependant tous les progressistes (Ben Bella, la gauche

du FLN, les communistes) pensent, comme Mohammed Harbi « qu'il y avait une hiérarchie de problèmes et qu'avec le socialisme tout se réglerait »<sup>14</sup>. Ce qui explique qu'on lâche les revendications féministes (soutenues par certains avec réticence) puisqu'on ne les intègre pas aux questions politiques. Fadela M'Rabet, qui avait publié en 1964 un livre provoquant, mais combien tonique, *La Femme Algérienne*, récidive en 1967 avec *Les Algériennes*<sup>15</sup>. Entre temps le colonel Boumediene a succédé à Ben Bella. Les intégristes musulmans se sont crus renforcés. Une vive campagne de dénigrement se développe dans la presse contre l'auteur. Elle subit de multiples brimades, même professionnelles, sans qu'aucun courant d'opinion ne la soutienne, sans qu'aucune femme algérienne protégée par son nom ou sa fonction, n'élève la voix pour la défendre. Est-ce à dire que tout mouvement ou revendication féministe soit mort en Algérie ? Non pas. Cependant faut-il encore, avant de parler de féminisme algérien s'interroger sur le vécu des femmes ; non seulement voir ce qu'on leur impose et ce qu'elles refusent mais ce qu'elles acceptent. Pas plus qu'ailleurs l'oppression ne provoque un refus général et radical. Les femmes ne constituent pas plus que les hommes une entité homogène. De plus, où que ce soit, si les femmes sont opprimées par les hommes, mais pas toujours exploitées, elles entretiennent avec eux des rapports ambigus : elles aiment et craignent, respectent et détestent leurs oppresseurs, elles sont en conflit avec eux mais partagent la même solidarité de classe : « certes les femmes ont en commun d'être considérées par les sujets que sont les hommes, comme leurs objets, mais précisément parce qu'elles sont objets, chacune prend dans la société la position du mâle qui l'a choisie : ce qui élève les unes en rabaissant les autres. Alors que le mâle a un sexe et rentre dans une classe, la femelle a bien un sexe mais rentre dans la classe du mâle. Ainsi le veut son rôle d'objet »<sup>16</sup> Si l'inégalité juridique avec l'homme touche les femmes de toute condition sociale, elles les touche à des degrés divers. Le mode de vie d'une ancienne maquisarde aujourd'hui épouse de cadre supérieur (ou moyen), inactive, qui a de 2 à 4 enfants, voyage à l'étranger, possède sa propre voiture, n'est pas le même que celui de sa(ses) femme(s) de ménage même si elle a, elle aussi, participé à la guerre de libération. La lycéenne des grands centres urbains, l'étudiante, a d'autres aspirations que la jeune fille de milieu rural qu'on retire de l'école à 12 ans pour la marier. Et encore, ces distinctions pour indicatives qu'elles soient, n'en sont pas moins très schématiques. La coupure entre tradition et modernisme est « idéale », elle ne recouvre pas la démarcation pauvres/riches, ou ville/campagne. Il s'agit de deux pôles entre lesquels oscille dans une très grande ambivalence la personnalité des femmes (et des hommes), ambivalence aggravée par le fait que les images du modernisme renvoient toujours à l'Occident et à une relation de supérieur à inférieur qui dévalorise ce qu'en même temps on exalte comme signes de la spécificité nationale (cf. les lettres citées plus haut).

Si tant est que cela soit possible, la vie réelle des femmes aujourd'hui se perçoit à un certain nombre de données statistiques. Elles donnent une idée des possibilités féminines, destin et aspirations.

L'Algérie connaît un taux de croissance démographique considérable : environ 3,2 %. Ce qui a fait passer la population de 12 millions en 1966 à 18 millions en 1976 (date du dernier recensement).

Les filles meurent plus que les garçons. Si l'on compare les taux de mortalité on voit que cette « supériorité » ne disparaît que lorsque la femme dépasse le cap des 40 ans. Indéniablement les « vieilles » qui ont survécu sont résistantes ! On doit admettre, comme le font les démographes <sup>17</sup>, que les normes biologiques jouant en faveur du sexe féminin, plus résistant, la mortalité des filles est une donnée sociologique marquant leur valeur sociale. Indéniablement, elles ne sont ni nourries, ni soignées comme les garçons, les maternités font le reste.

Sur 10 000 enfants qui naissent, il meurt :

âge	sexe masculin		sexe féminin	
	morts	taux	morts	taux
0	1 419	141,9	1 411	141,1
1	671	78,2	742	86,4
5	190	24,0	204	26,0
10	106	13,7	111	14,5
15	82	10,8	127	16,9
20	85	11,3	130	17,6
25	141	18,9	90	12,4
30	134	18,3	147	20,4
35	102	14,2	139	19,7
40	174	24,6	140	20,3
45	246	35,7	183	27,1
50	251	37,7	198	30,1
55	446	59,7	211	33,1
60	704	118,2	565	91,6
70	1 118	253,6	1 031	213,5

Mariage et fécondité sont les préoccupations essentielles sinon les obsessions des femmes. « La femme n'a que deux demeures, la maison et le tombeau », dit un proverbe. Dès qu'une jeune fille est pubère il est de règle qu'on lui trouve un époux. Elle se fait elle-même, à son insu, complice de cette contrainte dans la mesure où l'ayant intériorisée elle veut elle-même se marier jeune, même si elle préfère choisir son conjoint. A 20 ans elle se croit vieille et cède ainsi facilement à la pression sociale. La loi Fatima Khemisti a fixé, en 1963, l'âge du mariage à 18 ans pour le garçon et à 16 ans pour la fille. Ces conditions, nécessaires pour la déclaration à l'état-civil, sont peu respectées à la campagne où les mariages se concluent souvent avec la fatiha (prière

prononcée en présence de la famille et des invités lors de la fête) et ne sont enregistrés qu'ensuite. L'âge moyen au mariage, pris en considération par les statisticiens, est donc approximatif (18,5 ans pour une femme illettrée, 20,9 ans pour une femme ayant un niveau primaire, 23,0 pour une femme ayant un niveau secondaire ou supérieur). La fécondité se calcule donc de 15 à 50 ans, les femmes ont en effet des enfants très tard car l'arrêt de la fécondité signifie pour elles l'incapacité (la « vieille » comme on dit, l'adjouza, c'est celle qui est incapable de procréer). La somme des naissances cumulées est de 8,08 par femme, soit un taux brut de reproduction de 3,94. Mais le chiffre varie du simple au double selon l'instruction de la femme, influant sur sa fécondité dès qu'elle a appris à lire et écrire. Il faut attendre le niveau supérieur pour que l'instruction de l'homme freine la fécondité du couple.

Les femmes accouchent dans des conditions extrêmement précaires, avec l'aide de matrones et d'autres femmes, par traditionalisme, misère et insuffisance médicale. Celles qui reçoivent une assistance médicale sont rares : 18 % en milieu urbain, 2,3 % en milieu rural. Si l'on ajoute au grand nombre d'enfants (sans compter les fausses-couches) le temps passé à les allaiter (environ 13 mois par enfant) on a une idée de l'horizon féminin.

L'idéal étant que le mariage renforce la cohésion familiale le mieux est d'épouser un cousin ou un proche parent. Toutefois le taux d'endogamie n'est que de 32 %. Faute d'épouser son cousin on épouse le fils d'une famille connue. Le contrôle social supplée aux liens de parenté dans le respect du contrat d'alliance.

En Algérie la polygamie est toujours légale. Elle a été maintenue par tous les projets de Code de la Famille. Elle est en fait très rare. Elle joue le rôle de valeur symbolique qu'on veut maintenir car elle est présentée par les conservateurs comme partie intégrante du droit religieux. Le taux actuel est de 1,4 % en milieu rural, 1,15 % en milieu urbain. Il était en 1966, lors du précédent recensement, respectivement de 2,1 et 1,3 %.

Les femmes y sont très opposées : cette menace s'ajoute dans leur esprit à celle, beaucoup plus réelle, du divorce dont les chiffres sont constamment en hausse depuis l'indépendance (mais ne peuvent être communiqués). L'homme, malgré l'imposition d'une procédure judiciaire, l'obtient très facilement ; il est à peu près impossible à la femme d'y parvenir étant donné les pressions sociales et la difficulté qu'elle a à faire valoir ses droits. Le livret de famille reflète parfaitement la souveraineté du mari : seules les quatre épouses (prévues) ont droit à la mention « divorcée », pas le mari. Comme dit l'expression populaire : « il a divorcé sa femme ». Il *n'est pas* divorcé ! Ne parlons pas de la honte qui s'appesantit sur la femme divorcée, elle ne se chiffre pas ou plutôt si : il n'y a pratiquement pas de remariage possible.

Entre 15 et 19 ans	61 %	des femmes en sont
		à leur première grossesse
Entre 20 et 24 ans	16 %	
Entre 25 et 29 ans	3 %	
Entre 20 et 24 ans	50 %	des femmes en sont
		à leur 3 <sup>e</sup> ou 4 <sup>e</sup> grossesse
Entre 25 et 29 ans	50 %	des femmes en sont
		à leur 6 <sup>e</sup> grossesse

Les centres de contrôle des naissances sont rares. En principe il faut être mariée et avoir au moins 4 enfants pour avoir droit aux moyens anti-conceptionnels. Ces conditions sont très formelles. En fait l'accès à ces moyens est un privilège de l'instruction et de la situation économique qui ne suffisent pas toujours à débarrasser des interdits. La connaissance des mécanismes de la fécondation qui rend l'usage des contraceptifs rationnels est à peu près nulle même chez les femmes qui prennent des libertés (?) avec la morale et qui n'ont de ce fait aucune maîtrise de leur corps et de leur sexualité. On a dit pendant très longtemps que la gloire de l'Algérie était la jeunesse de son peuple. On s'en inquiète maintenant. Le dernier Comité Central du FLN en décembre 80 a inscrit dans sa résolution sur la santé la nécessité de développer le contrôle des naissances... Cependant il est bon de savoir que le Conseil Supérieur Islamique avait dès 1968 donné son accord.

En matière de mariage, chez les lycéennes et les étudiantes, on rencontre une forte opposition de principe au mariage forcé. Mais une enquête de l'AARDES<sup>18</sup> de 1968 montrait que 59 % des femmes interrogées souhaitent que le mariage soit arrangé avec l'accord de la fille. 18 % seulement souhaitent le libre choix de la fille. Ces chiffres sont indicatifs d'une volonté de compromis avec la tradition, et d'un clivage entre les générations.

De 1966 à 1976 la proportion de femmes occupées n'a pas varié : 4 %. Ce chiffre représente actuellement 2,5 % du taux d'activité global qui est lui-même de 18,7 %. A titre indicatif le taux d'activité est en Roumanie de 54,2 %, en France de 41,9 %. Pour l'Algérie il faut tenir compte de ce que 47,9 % d'Algériens ont moins de 15 ans.

En 1975 sur 10 000 postes de formation, on en prévoit 1 000 pour les filles.

Un très grand effort de scolarisation a été fait et beaucoup d'écoles primaires mixtes ont été installées, même dans les campagnes les plus reculées. Mais les filles restent défavorisées et le sont d'autant plus en milieu rural : globalement 80 % des garçons sont scolarisés pour 60 % de filles (l'école primaire est à mi-temps). En 1968 il y avait 2 200 filles dans le Supérieur, en 1976, il y en a 10 000. Cependant la proportion est restée la même : il y a toujours 22 filles pour 77 garçons. Elles s'orientent de préférence vers les Lettres et la Médecine.

Les statistiques sur l'activité féminine ne peuvent la cerner conve-

nablement en milieu rural : le travail considéré n'étant que l'activité salariée.

Environ 52 % des femmes qui travaillent sont dans l'administration et les services. On trouve très peu de femmes dans l'industrie sauf dans le textile qui occupe 15 % de la population active féminine dans des conditions très difficiles. La plupart de ces femmes sont veuves, divorcées. Ainsi à la SONITEX de Constantine <sup>19</sup> il y a 138 femmes sur 930 ouvriers. Elles se disent « coincées » et rêvent de se retrouver dans un bureau : « Les stages de formation, ils les donnent à des hommes avec nous à l'atelier effectuant le même travail et ayant le même niveau que nous. Jamais à une femme ! » Une ouvrière de 28 ans : « Je suis divorcée et mes enfants sont tous petits. Pas de mère, ni de sœur ni de belle-sœur pour les garder. Alors le matin, je les embrasse et je les enferme. Et après, toute la journée, j'ai l'esprit torturé. Je pense au gaz, à l'électricité, au balcon... Avec ça, comment être disponible pour ma machine, pour ce fil qui casse tout le temps, pour la production qu'on me comptabilise chaque jour ? Hein?... » Les femmes se plaignent de ce que la direction menace de licenciement celles qui veulent revendiquer, s'organiser au syndicat ou à l'Union des Femmes, pourtant dépendants du FLN. En 1979 les salaires étaient de 1 200 DA environ <sup>20</sup>. Le problème de la dignité, écrit la journaliste de El Djezaïria, est celui qui est discuté « avec le plus de chaleur et d'indignation ». « Sur ce point la situation est atterrante ; Il y a même eu des cas d'agression en plein atelier ! Et devant le conseil de discipline du complexe, l'agresseur et l'agressée reçoivent injustement la même punition, « pour ne pas faire de mécontents » ! leur dit-on. Huit jours de mise à pieds pour avoir été agressée. Il faudra qu'elle les subisse en silence et se dise en son for intérieur « rani maghroura, maghroura... » <sup>21</sup>.

Une femme qui travaille termine une grossesse sur trois. Elle ignore souvent ses droits et elle en a conscience. Elle souhaite être informée, elle veut de l'instruction, du respect. « Les femmes ne sont pas respectées, dans les transports, à la cantine ».

Les enseignantes, qu'on trouve surtout dans le primaire, ont droit à des « horaires de mère de famille ». Est-ce une faveur ? Est-ce un piège ? En tout cas c'est un métier très prisé des maris et des pères de famille... parce qu'on n'y rencontre pas d'hommes !

Ceci est à peu près l'itinéraire d'une femme mariée. Les femmes qui ont de 2 à 4 enfants, sont les femmes de cadres supérieurs. Elles représentent une frange infime de la population féminine qui reste enchaînée à une absurde fécondité. Il reste à se demander pourquoi cette fécondité qui a des effets de plus en plus négatifs sur le plan économique et social n'est pas remise en cause et n'a fait, jusqu'à ce jour l'objet d'aucune campagne officielle d'information alors que diverses enquêtes ont montré l'existence d'une certaine réceptivité au contrôle des naissances <sup>22</sup>.

La procréation étant la finalité du mariage une grossesse illégitime est considérée comme un crime contre la famille et la société. Elle est

du domaine de l'impensable. Quand elle se présente tout ce qui peut permettre de la cacher ou de la nier est entrepris pour préserver l'honneur de la famille. Cependant l'existence en nombre croissant de filles-mères témoigne de l'ébranlement de la famille traditionnelle. La presse faisait état d'environ 7 000 cas recensés en 1970 « sans compter celles qui avortent, celles qui confient leurs enfants à des nourrices, celles qui en nombre infime les gardent. Enfin celles qui les suppriment »<sup>23</sup>. 58 % des mères célibataires du Grand-Alger viennent de familles dont les parents sont divorcés ou décédés, ce qui correspond à la situation du milieu urbain algérien où 46 % des familles seulement sont « normalement constituées », 34 % étant désunies par le divorce<sup>24</sup>. Le rigorisme et l'agressivité du milieu vis-à-vis de toute femme marginale, l'extraordinaire pression qu'elle subit témoignent du sentiment d'insécurité très grand de la société devant celle qui signifie que « tout n'est plus comme avant ». Le devenir psychologique et social des enfants abandonnés est des plus précaires étant donné l'inexistence de l'adoption, interdite conformément au droit musulman et malgré l'existence d'un courant en sa faveur.

La famille algérienne conservatrice au niveau de l'idéologie proclamée apparaît en fait terriblement menacée par les bouleversements socio-économiques qui ont eu lieu depuis 1962 et sont venus s'ajouter au processus d'acculturation déjà largement entamé durant la période coloniale. L'Algérie reste de plus, encore très perméable aujourd'hui aux influences françaises. Qu'elles viennent par le canal de l'émigration, par les étudiants, par la classe dominante qui puise en Occident tous ses modèles de consommation, par l'usage encore très important de la langue française, ces influences n'épargnent aucune classe sociale. Aussi le malaise est-il général. Cette famille, tellement louée en théorie, est en réalité le lieu de très grandes tensions entre les individus, tensions entre les hommes et les femmes, entre les aînés et les jeunes. Elles paraissent ne pas pouvoir trouver de solutions dans la mesure où, à défaut de projet éthique cohérent, chacun rationalise ses conduites au gré des intérêts en présence en jouant de deux logiques contradictoires : modernisme ou tradition. C'est que la famille concerne ce qu'il y a de plus fondamental dans la « personnalité nationale » objet de tant de discours : l'affectivité et la sexualité sur quoi reposent toutes les formes de la vie sociale. Toucher au statut de la femme dans une société fondée sur la ségrégation des sexes entraîne des bouleversements fondamentaux. Il y a un gouffre entre d'éventuelles réformes juridiques modernistes et leur incarnation dans la pratique.

Cette ségrégation n'est pas seulement distinction du masculin et du féminin mais opposition et hiérarchie entre deux mondes. Ségrégation qui s'incarne dans les rôles et les espaces qui leur sont impartis, les vêtements qu'ils portent. Rien ne doit prêter à confusion sinon une femme n'est plus une femme, un homme n'est plus un homme. Tandis que la femme est vouée à l'intérieur, à la famille, l'homme l'est à

l'extérieur, au politique. « L'homme espère en Dieu, la femme attend tout de l'homme »<sup>25</sup>. La femme, subordonnée et par conséquent dévalorisée, sans cesse ramenée à la nature, ne se définit paradoxalement comme telle, non par son sexe mais par son statut social. D'une femme qui travaille et manifeste une certaine indépendance on dit souvent : « Ce n'est pas une femme ». Elle n'en demeure pas moins proie et objet sexuel lorsque dans l'anonymat des grandes villes elle parcourt les rues, domaine réservé aux hommes. Si on voit aujourd'hui à Alger, Oran (beaucoup moins à Constantine) de nombreuses femmes dans les rues, voilées ou non, c'est pour faire un aller et retour entre la maison et le lieu de travail, le lycée ou l'université. Elles restent dans la cité des intruses que tout homme peut aborder. La femme n'est respectée qu'en tant qu'elle est la fille ou la sœur d'un tel et non en tant qu'individu. C'est qu'elle est comptable de « leur » honneur. Au village, chacun se connaît, on sait donc à qui appartient chaque femme qui est ainsi préservée. La raison qui fait qu'on l'y respecte est la même qui fait que ce n'est pas le cas en ville car le respect des hommes ne s'adresse pas aux femmes mais à eux-mêmes, à travers elles, et aux familles qu'elles perpétuent. On a dit que les femmes ne se voilaient qu'en ville et y étaient davantage recluses<sup>26</sup>. C'est vrai. Mais le voile et la réclusion ne sont pas les causes de la ségrégation. Ils en sont les effets et cette ségrégation existe, tout aussi absolue, sinon plus à la campagne. Elle peut donc parfaitement survivre au voile et à la réclusion en recevant toutes sortes de réinterprétations modernistes. L'Occident est là d'ailleurs pour en fournir les modèles !

Rien ne maintient mieux la ségrégation des sexes que la gêne et la méfiance réciproques que l'éducation inculque dès le plus jeune âge et conjointement la valorisation de tout ce qui marque leurs différences. La fille est élevée dans la crainte et l'adoration du garçon : l'homme est toujours l'agresseur sexuel éventuel et la fille doit préserver sa virginité ; cependant c'est de l'homme que lui vient la reconnaissance sociale en devenant épouse et mère. L'homme aussi craint la femme : elle est nature mal maîtrisée, angoissante. Par elle-même elle n'a pas de sens, elle ne reçoit de loi que par lui. La virilité n'est consacrée que par sa possession et sa fécondation, elle est donc désirable, toutefois elle est menace constante contre cette virilité car son infidélité est l'atteinte essentielle à l'honneur de l'homme. La sexualité masculine tellement valorisée désire un corps ambivalent objet de multiples interdits. Tout est fait pour créer entre les sexes une barrière qui ne se réduit pas au voile ni aux clôtures des maisons et rendre toute relation entre homme et femme tellement chargée de contradictions que la communication est impossible.

L'éducation d'une femme consiste donc à lui faire intérioriser son statut et accepter les valeurs masculines comme valeurs éminentes. Le conformisme lui assure un pouvoir certain et la considération. On entend souvent des hommes satisfaits s'exclamer l'air jovial : « Chez nous, les femmes ont tout pouvoir ! ». En effet, elles l'ont à l'intérieur,

dans la maison, mais qu'elles ne s'avisent pas d'en sortir ! Elles l'ont en tant que mères, elles en usent et en abusent et ce n'est jamais là que le signe de leur impuissance sociale. Pouvoir sur l'homme ? Pouvoir en fait sur son inconscient<sup>27</sup>, puissance sournoise à laquelle elle est condamnée et qui n'est pas sans effets dans la vie sociale mais ce sont des effets insidieux de l'ordre de l'irrationnel et non du politique. La relation mère-fils monopolise la communication entre les sexes mais elle se veut étrangère au champ du désir, étrangère à la sexualité. Sans doute faut-il chercher dans le caractère tabou de cette relation et l'importance considérable qu'elle a dans la vie affective et sexuelle des hommes la cause du refoulement systématique de la psychanalyse du champ intellectuel. Un livre comme celui de A. Boudhiba, *La Sexualité en Islam* est, en Algérie à peu près inconnu, et totalement absent des librairies alors qu'on importe beaucoup de livres sur l'Islam. Cependant cet auteur tunisien a le mérite de tenter une interprétation moderniste du Coran en matière de sexualité et de proposer un renouveau de l'éthique islamique...

Du pouvoir de la mère à la croyance au « matriarcat » il n'y a qu'un pas qu'on fait souvent. On est passé un peu vite, au 19<sup>e</sup> siècle de la découverte de systèmes de filiation matrilineaires en la croyance en une sorte de gynécocratie. Toutefois on sait maintenant qu'il s'agit d'un mythe. Même en l'absence d'un pouvoir paternel la mère est sous la tutelle de son propre frère et est tout aussi dominée que dans un système de filiation patrilinéaire. Car le pouvoir n'est pas pouvoir dans la famille mais pouvoir dans la cité et sur la famille et sur les femmes qui n'agissent dans cet espace restreint que par délégation. Quelle que soit, en Algérie, l'autorité morale des mères, il n'y a nulle part des vestiges du « matriarcat ». Pas plus qu'ailleurs les femmes n'y ont jamais eu le « pouvoir ».

Sur cette méfiance réciproque des sexes, sur cette valorisation de la mère se fonde la pudeur. Elle oblige à n'interroger aucun homme sur sa femme. Celle-ci est identifiée dans le langage à « la maison » et aux « enfants ». L'homme qui dit « ma maison » dit « ma femme ». Dans cette maison il passe, mange, dort, procréé mais vit dehors. Un homme qui se plaît avec sa femme, qui sort avec elle n'est plus un homme. Les femmes seront les premières à rire de lui. On est, de fait, à l'aise entre hommes et entre femmes et il doit en être ainsi. Malheur à la réputation de celui ou de celle qui ne se conforme pas à la règle !

Il serait faux de s'imaginer que ces normes de vie ne concernent que les ruraux ou les couches populaires. Sous un vernis de modernisme on les retrouve de mille manières dans les couches dominantes qui affectent une certaine « occidentalisation ». Dans les réceptions où l'on boit du whisky les hommes et les femmes se retrouvent, comme par miracle, séparés, parlant les uns de politique, les autres... de ce qui préoccupe les femmes. La voiture, maison ambulante, récupère elle aussi la ségrégation. Dans cet espace restreint les places avant sont l'espace sacré des hommes, la banquette arrière le lieu obligé des femmes. La règle

ne souffre à peu près pas l'exception. Changer de place équivaut quasiment à changer de sexe. La voiture c'est aussi le voile : un cadre préfère voir sa femme conduire sa voiture (le plus souvent elle a un chauffeur) que marcher dans la rue : elle y est cachée aux regards indiscrets et ne flâne pas. Les signes du modernisme peuvent constamment être réinterprétés dans un sens conservateur aussi longtemps qu'ils sont simplement les signes du statut social, les moyens de distinction de la classe dominante.

La réaffirmation constante de l'arabo-islamisme apparaît bien souvent en porte-à-faux avec le comportement des couches dominantes qui ne prèchent pas d'exemple et se montrent incapables de proposer une éthique moderniste cohérente inspirée d'une religion à l'adhésion de laquelle la nationalité est censée être liée. Ce faisant le champ est laissé libre aux intégristes. Ceux-ci risquent de récupérer l'aspiration à la justice sociale sous la forme d'un retour à la tradition. Les jeunes oscillent entre un passéisme suranné et un modernisme calqué sur l'Occident. Le résultat est une contradiction permanente entre ce qu'on proclame être et ce qu'on fait. Le discours moral et patriotique cohabite avec des comportements qui ne le sont pas. La « libération sexuelle » dont les hommes s'accommodent si bien en Occident, dans la mesure où les femmes ne « révolutionnent » que le sexe, trouve outre-Méditerranée des adeptes inspirés à condition qu'elle ne concerne ni leur femme, ni leur sœur, ni leur fille. Des femmes découvrent le féminisme occidental à travers divers courants dont les uns prônent le plaisir de « vivre entre soi », font l'apologie de la différence, d'autres — plus gênants — cherchent les articulations possibles du féminisme et de l'action politique. Personne ne sait plus très bien à quelles valeurs se vouer. Les plus démunis ne sont pas les moins touchés et expriment leur désarroi dans la délinquance. Le type de développement choisi, le fait que la réforme agraire n'aie pas réussi à fixer les ruraux à la campagne, poursuit la destructuration sociale commencée par le colonialisme. Ceux-ci s'adaptent mal à la vie citadine. L'entassement dans des quartiers de plus en plus insalubres, le type d'habitat, l'innoculation des jeunes, sont générateurs de problèmes sociaux que l'autoritarisme ne peut régler. La femme rurale qui jouit dans la famille de la considération liée à l'utilité de son travail (tissage, culture, préparation des aliments) tombe en ville dans un univers où tout s'achète et se vend. Elle devient pure consommatrice, une charge pour l'homme, constamment menacée par l'environnement : il l'enferme, barricade les balcons pour qu'on ne la voie pas. Il est rare qu'elle-même souhaite sortir : circuler en ville demande un apprentissage difficile. Elle va donc devenir entièrement dépendante du mari, de son salaire (s'il en a un), de son bon plaisir pour aller chez ses parents. Elle perd toute autonomie et craint pour ses filles. La condition d'une femme qui travaille est elle-même si pénible qu'il n'est pas rare qu'elle séquestre ses filles et cherche à les marier au plus tôt. Pour qu'un autre mode de vie soit pensable il faut déjà ne plus vivre dans l'insécurité matérielle, morale et sociale.

La tradition n'apparaît plus comme le seul mode de vie possible, mais quoi d'autre ?... « Tant que l'idéologie propre à justifier et à valoriser sa fonction nouvelle ne s'est pas formée, elle (la femme) se trouve reléguée à un rôle et un rang inférieurs de façon plus totale et plus brutale qu'autrefois, parce que le nouvel univers économique et social tend à la déposséder des fonctions même que lui reconnaissait l'ancienne société »<sup>28</sup>.

Si tant est que ces bouleversements économiques et sociaux touchent toutes les couches et classes sociales, elles ne les touchent ni au même degré ni de la même manière et chacune réagit à ces bouleversements sans doute dans l'ambiguïté mais selon une logique qui lui est propre. Les femmes elles-mêmes combinent leur propre logique à celle de la classe à laquelle elles appartiennent. Ainsi se pose le problème de leur solidarité. N'est-il pas utopique de croire que les femmes algériennes sont solidaires, plus que les Occidentales ?... Certes, il y a bien, en un certain sens, un monde des femmes. La femme n'est pour ainsi dire jamais elle-même devant les hommes, père, mari, frère. C'est une autre femme qui vit dès qu'ils ont franchi la porte. La ruse est, face au monde des hommes, la stratégie fondamentale, mais elle traverse de part en part le monde féminin : cette ruse des femmes contre les hommes est en même temps ruse des femmes entre elles pour conquérir les hommes et les dresse les unes contre les autres. Ce monde féminin n'est pas autonome par rapport au monde masculin, il en est dépendant et en fait partie. Les hommes savent qu'il leur faut compter avec la ruse, les récriminations et le dénigrement des femmes. Ils craignent et contrôlent ces comportements tout en sachant qu'ils sont comme la reconnaissance négative de leur pouvoir. Une femme qui ruse avec un homme a toujours plus de chances d'arriver à ses fins que celle qui l'affronte ouvertement. La duplicité féminine est la face cachée de l'allégeance officielle et du respect proclamé. Car le monde de la ruse et du dénigrement est le monde féminin, tel qu'il existe *pour* les hommes, cherchant à gagner leurs suffrages. Ce monde est celui de la concurrence entre elles pour l'homme, aimé/détesté. Enfanter des hommes pour l'homme, tel est le destin de la femme. Ce n'est cependant pas avec l'époux qu'elle trouve une satisfaction affective. La sexualité rapproche dans le mariage deux étrangers. La famille patriarcale voit dans le mariage d'élection une menace pour son intégrité, une rupture possible de l'unité : elle impose donc sa loi aux garçons et aux filles. Tout porte à considérer l'exercice de la sexualité comme absolument indépendant de l'échange intellectuel et affectif. L'échange intellectuel a lieu avec les hommes, entre eux existe une morale quasi féodale de l'amitié. S'il y a une communication privilégiée avec des femmes c'est avec la mère et les sœurs. Celles-ci feront tout pour maintenir l'épouse au second rang lorsqu'elles ne pousseront pas au divorce. Les jeunes filles souhaitent se marier. La même qui peut être une belle-sœur odieuse entend être maîtresse chez elle : « Aujourd'hui, me disait l'une, les Algériennes souhaitent épouser des orphelins ! ». La confrontation après le mariage avec la belle-mère et les

belles-sœurs est une épreuve sans cesse renouvelée car c'est une permanente compétition : si l'époux aime sa femme ce sont sa mère et ses sœurs qui le perdent. Aussi bien, si l'aspiration à une vie de couple progresse, le prestige de l'homme reste une valeur sûre, lui plaire et gagner à travers lui prestige et sécurité, le salut. Les femmes sont par rapport aux hommes comparables aux chômeurs à la recherche d'un emploi. Même une femme qui a fait des études supérieures, gagne sa vie, reste obsédée par le mariage, pénétrée qu'elle est du sentiment de son peu de valeur : « Une femme sans un homme ça n'est rien ! » disent les femmes. Si le mariage s'impose à tous, hommes et femmes, comme un devoir religieux, la vieille fille est quasiment le rebut de la société. On murmure à son propos. Les femmes, curieuses, suggèrent « qu'il doit y avoir quelque chose ». L'homme célibataire est accepté. S'il est un danger sexuel dont on se méfie, ce danger, il le fait courir aux autres et sa réputation n'y gagne qu'un bénéfice de virilité. Il reste pour les femmes, quel que soit son âge, un mari possible, ou pour les désœuvrées l'occasion d'aventures sans histoires. Dans ces conditions, les femmes sont plus complices que solidaires : unies pour tromper l'homme, désunies pour le conquérir, elles sont entre elles sans indulgence, féroces bien souvent. Si les femmes étaient ces victimes absolues qu'on se plaît à décrire, on imagine mal comment la vierge tremblante du soir des noces deviendrait sur ses vieux jours cette « adjouza » sans indulgence tyrannisant ses brus. Victime et bourreau à la fois, les femmes sont opprimées par un système qu'elles contribuent à reproduire. Elles projettent les unes sur les autres la méfiance que leur porte l'univers masculin. Elles se contrôlent, se surveillent, s'épient. Elles se voient avec des yeux d'hommes.

Cette méfiance ne s'explique pas seulement par l'éducation. Elle tient fondamentalement au fait qu'ayant voulu réduire la femme à la nature (et l'exclure du politique) elle ne s'y réduit pas. Dans la mesure où c'est à travers elle que se font les alliances, elle est, qu'on le veuille ou non, l'instrument de la politique « et malheureusement, elle le sait »<sup>29</sup> ! On n'est sûr d'elle que si elle a intériorisé les valeurs masculines. La voulant nature on l'a voulue impersonnelle, les femmes de la famille du mari se réjouissent de la dominer, consacrant ainsi le pouvoir des agnats. Par conséquent, la sexualité, canalisée dans le mariage, doit s'en tenir elle aussi à l'impersonnalité. Certaines touristes ou coopérantes de passage s'extasient sur la « liberté » avec laquelle les femmes parlent entre elles de leur vie sexuelle. Elles ne semblent pas s'apercevoir que cette décontraction signifie simplement qu'aucune intimité n'est engagée dans des pratiques à propos desquelles on se plaît souvent, entre femmes, à ridiculiser les hommes<sup>30</sup>. Le danger est précisément que l'individuel émerge dans la sexualité, que les sentiments fassent naître une pudeur qui n'est plus le voile jeté sur l'honneur du groupe mais sur l'intimité d'une personne. Cela seul est intolérable.

Le sexe de l'homme est valorisé en tant qu'il est le signe de la puissance physique et sociale. C'est à travers lui, dans son imperson-

nalité, que la sexualité a du prix. En conséquence, elle prend dans la vie, une importance considérable et les hommes, comme les femmes, fantasment abondamment sur une activité à la fois si bénéfique et tellement bardée d'interdits. Si les hommes expriment leurs intérêts sexuels avec agressivité ce n'est pas parce qu'ils sont plus « obsédés » que les femmes. C'est parce que, maîtres de la rue, ils le sont également du désir. Mariés jeunes, ce ne sont pas les femmes qui leur manquent, comme le veut une opinion un peu simpliste, mais des relations moins frustrantes, celles qu'ils connaissent ressemblant si peu au paradis du plaisir que vante l'idéologie du sexe (sans doute, théoriquement, moins culpabilisante que l'idéologie judéo-chrétienne). Les femmes sont tout autant livrées au fantasme mais la manifestation du désir leur est pros-crite. Les citadines rêvent beaucoup. La littérature sentimentale, les romans roses, importés de France, ont un énorme succès. Les films libanais et égyptiens que la télévision diffuse abondamment entretiennent une pauvreté sentimentale qui semble à beaucoup de femmes le moyen de communication idéal entre les sexes. Les hommes, comme dans le film d'Allouache, Omar Gatlatto, rêvent aussi entre eux, au café, devant les bouteilles de bière en écoutant des chansons qui parlent d'amours impossibles. Que ce soit dans le mariage ou non, les contraintes sociales sont telles, les interdits si bien intériorisés, que les relations entre les sexes sont le plus souvent décevantes.

Ce sexe impersonnel rend la fidélité impensable, la chasteté aussi. Déconseillées pour l'homme, qui se doit d'être un Don Juan, la femme ne paraît pouvoir les observer que par la surveillance constante ou l'enfermement. Cette virginité qui s'évalue, et se prouve par certificats médicaux, donne accès au mariage. Certaines jeunes filles disent cyniquement : « Après, je ferai ce que je voudrai ! ». Mais la majorité veut un mari gentil et compréhensif qui ne leur imposera pas sa famille. Aucune n'ose sérieusement affirmer les bienfaits d'une vie indépendante d'un homme. L'homme, par contre, même marié, se veut indépendant. Il ne se confie pas, il a peur que sa femme bavarde et peur de donner ainsi prise sur lui. Pourtant, plus d'un rêve d'une femme qui ne soit par un fardeau, mais l'aide... en sachant rester à sa place. Pour certains le mariage mixte, fortement réprouvé par la société, apparaît comme une solution. Ou du moins, mis en accusation, ils se justifient par le fait que les Algériennes coûtent trop cher, bref sont « inabordables » dans tous les sens du terme ! Et l'on rencontre alors les éternels débats sur la dot. Doit-on la supprimer, établir un prix plafond, fonde-t-elle la validité du mariage ? <sup>31</sup>

Quoiqu'il en soit les Algériennes voient dans les étrangères des concurrentes qui leur volent leurs hommes et les dévalorisent elles-mêmes. La Française, car il s'agit le plus souvent d'une Française, est mal vue. Elle incarne tout ce qu'on envie et qu'on déteste à la fois. De plus elle ne parle pas l'arabe, elle n'a pas la même religion et exige souvent une vie de couple que la société tolère à peine. A travers elle ce sont deux civilisations qui s'affrontent et n'ont jamais entretenu de

rapports égalitaires. Les conflits avec la belle-mère et les belles-sœurs prennent alors des proportions considérables car, bien plus encore qu'une Algérienne, la Française est menacée à tous les niveaux. Le dernier projet de Code de la Famille prévoit de soumettre le mariage d'un Algérien avec une étrangère (ou l'inverse) à l'autorisation préalable du Ministère des Affaires religieuses et de son Ministère de tutelle, il prévoit en outre l'interdiction pure et simple du mariage d'une Algérienne avec un non-musulman.

Dans une certaine mesure la jeune émigrée, née en France, est presque aussi étrangère. « Enfant illégitime », « enfant de France », son attachement à l'Algérie, son désir de retour s'incarne souvent dans une motivation sociale ou politique. Elle est enseignante, médecin, instruite, en tous cas elle souhaite travailler, elle revient l'été pour les campagnes de volontariat organisées pour l'application de la réforme agraire. Or elle est souvent très mal accueillie par le milieu familial, rejetée par la société y compris par des jeunes filles de son âge. Elle suscite la même relation ambiguë que la Française. Les jeunes gens émigrés sont mieux acceptés : « Les mieux placés... c'est les garçons émigrés... Mais dans tout ça, les maudites, c'est nous, les filles d'émigrés »<sup>32</sup>. Zahoua, étudiante de 21 ans, née en France, interviewée par Abdelmalek Sayad, décrit pour ainsi dire à son insu, ce qui constitue pour un homme et pour une femme, les critères réels de la nationalité en Algérie. Les garçons ce sont « les révolutionnaires professionnels », ils font des « explications théorico-politico-dissertatives ». Les filles admirent les garçons, sont en concurrence entre elles, mais ne doivent pas paraître faciles, comme les filles de France. Rien de bien original... sinon qu'on répète sans arrêt sur leur passage qu'elles ne sont pas Algériennes. Elles affirment par tout leur comportement des valeurs individualistes que réprouve la morale traditionnelle. Le séjour en France apparaît comme dénationalisant dans la mesure où l'algérianité de la femme se définit par des critères éthico-religieux qui garantissent sa fidélité au groupe. De l'émigrée, comme de l'étrangère, on pense qu'elle peut toujours trahir, quelle que soit la générosité de ses motivations elles sont suspectes car elles découlent d'un choix<sup>33</sup>. De l'homme on attend qu'il s'investisse dans des tâches politiques, la consécration de la femme à la famille la met sous la tutelle du religieux et la subordonne dans l'anonymat aux valeurs patriarcales. Un tel destin met dans une position presque aussi insoutenable les jeunes femmes qui n'ont pas vécu à l'étranger mais, encore peu nombreuses, revendiquent un autre statut.

« ... L'émancipation de la femme n'implique pas l'abandon de l'éthique dont notre peuple est profondément imprégné... »

« ... L'intégration de la femme algérienne dans les circuits de la production doit tenir compte des contraintes inhérentes au rôle de la mère de famille et à celui de l'épouse dans la construction et la consolidation du foyer familial qui forme la cellule constitutive de la nation... (les lois) doivent faire en sorte

que le travail de la femme soit un facteur de cohésion familiale et sociale. »

(Charte Nationale, 1976.)

Sur cette éthique, aucun doute à avoir : la Charte Nationale stipule, en effet :

« Le peuple algérien est un peuple musulman.  
L'Islam est la religion de l'Etat. »

Pourtant, qu'y a-t-il dans ces relations hommes-femmes qui soit spécifiquement musulman ? Ne les retrouve-t-on pas dans la plupart des sociétés qui n'ont pas connu la révolution industrielle ? Et celles qui l'ont connues n'en gardent-elles pas plus que des traces ? L'Islam, comme toute religion, n'est lié à aucun système économique et social. Il est comme tout message religieux, porteur d'une pluralité de sens, susceptible de réinterprétation. Cependant l'Islam, tout en gardant une trace très forte de la société tribale où il est né (et de sa morale) se voulait universaliste et cherchait à fonder d'autres solidarités que celles de la parenté. Or l'Islam algérien semble avoir retenu surtout ce qui justifie la consécration de la famille agnatique et ce qui soude la communauté sociale : religion vécue essentiellement comme pression et conformisme plutôt que comme appel. Et pourtant un hadith ne dit-il pas : « Les actions ne valent que par leurs intentions » ? Sans doute l'imposition du conformisme a-t-elle eu des effets politiques que n'aurait pas eu la tolérance. Le conformisme c'était la discipline sociale et partant une plus grande résistance au colonialisme. Il rencontrait de plus les aspirations de la société rurale pour qui le rapport à la religion consiste dans la sacralisation des traditions, par la tradition orale et non par la connaissance du Livre.

Mais qu'est-ce qui s'oppose aujourd'hui aussi fortement à rouvrir l'idjtihad (réinterprétation), à envisager l'Islam dans son historicité et partant sa capacité de changement ? Ces résistances bloquent actuellement toute évolution de la condition féminine comme elles empêchent tout débat d'idées et toute démocratie politique. Le pouvoir est actuellement vis-à-vis des intégristes dans une position contradictoire : ils le gênent politiquement (puisque'ils font de l'opposition) mais ils le servent idéologiquement (puisque'ils prêchent le conservatisme moral et la résistance aux idéologies étrangères, visant ainsi spécialement le marxisme). Si l'Islam algérien a servi autrefois à se défendre contre le colonialisme à quoi sert-il aujourd'hui ? Et particulièrement, en matière de politique familiale, pourquoi s'appuie-t-on autant sur le conservatisme spontané des hommes ?

L'entrée des femmes dans la vie sociale, politique et professionnelle rencontre en effet une très grande opposition masculine confortée par l'idéologie officielle. Et pourtant, même si leurs projets sont encore confus, les femmes souhaitent sortir du domaine privé où on les confine. *Femmes Algériennes* d'Hélène Vandeveld<sup>34</sup> confirme ces aspirations. Enquête minutieuse du comportement face à la politique des femmes de

L'Est Constantinois ce travail concerne les femmes des milieux ruraux et citadins et tient compte de tous les niveaux d'instruction. Certes le poids des traditions est le plus lourd chez les paysannes sans instruction mais chez elles aussi existe une volonté de changement, maxima chez les jeunes citadines instruites. A des degrés divers, elles veulent sinon participer, du moins être informées. Elles souhaitent être instruites, travailler. Ces aspirations sont tempérées par un certain conservatisme : elles privilégient les professions « féminines » : santé, enseignement. Pour la majorité d'entre elles la pratique religieuse et la fonction féminine au sein de la famille restent fondamentales mais elles refusent les interdits traditionnels : le voile, la réglementation des sorties, les mariages précoces et imposés, l'effacement systématique de la femme devant l'homme. L'opposition masculine est quasi unanime, elle ne recule que dans le milieu étudiant. Plus favorables à l'évolution des femmes en général — à la rigueur à celle de leur fille — qu'à celle de leur épouse, les hommes voient les femmes au foyer. Toute revendication féminine leur apparaît comme une menace contre leurs privilèges, une remise en cause de leur virilité. L'accusation de « féminisme » est constante et les femmes ne cessent de s'en défendre.

Comment peut-on vouloir le développement et refuser la participation de la moitié de la population ? Il semble que pour la majorité des hommes les mots « révolution » et « socialisme » signifient révolution industrielle et technique et surtout pas révolution des mœurs. Il y a comme une contradiction à surmonter entre la scolarisation des filles, qui ne peut qu'entraîner la contestation, et le maintien de solides barrières entre le privé et le public. Le discours sur la spécificité, l'image de la femme gardienne des traditions, servent à surmonter magiquement cette contradiction. La femme est maintenue dans l'idéologie dans la sphère de l'éthique, seule promotion possible pour cet être naturel. L'égalité promise par la Constitution se réduit au droit de vote ...encore faut-il noter que très officiellement lors des dernières élections on a instauré le vote des femmes par procuration donnée aux hommes afin de leur éviter des sorties inconvenantes.

En octobre 1978, au 4<sup>e</sup> Congrès de l'UNFA, Salah Yahyaoui déclarait : « ...ce genre de préoccupations : la revendication de la liberté, de l'égalité des salaires et dans le travail, ainsi que la discussion en commun de problèmes tels que le divorce, le mariage ou la participation à l'action politique, qui prévalent dans le monde capitaliste découlent en réalité d'attitudes bourgeoises dénuées de toutes dimensions sociales et procèdent de l'individualisme et de l'égoïsme... Ainsi, les discussions marginales sur les droits de la femme et sa libération vers lesquelles certains veulent nous entraîner doivent-elles être closes. » On voit jusqu'où va la condamnation du « féminisme ».

Les difficultés écrasantes qui attendent celles qui veulent changer les choses les portent plus au compromis qu'à la révolte frontale. Celle-ci est un véritable suicide social. Les positions les plus radicales se rencontrent chez une minorité encore peu représentative. Les femmes ont,

selon leur instruction et leurs origines sociales, des exigences plus ou moins grandes et plus ou moins subversives. Comme le montre bien Nadia Kacha dans une enquête sur les aspirations des Algéroises<sup>35</sup>, c'est la citadine, instruite, travailleuse qui est la plus contestataire mais se trouve psychologiquement la plus exposée, affrontée à des « problèmes d'hommes » avec des moyens de femmes pour y trouver des solutions. C'est elle qui est la plus guettée par la névrose. La majorité des femmes considèrent que le mariage doit être l'objectif principal de la jeune fille, elles sont pour la virginité et la cérémonie traditionnelle du mariage, de même qu'elles reconnaissent la supériorité de l'homme, le fait qu'il possède des qualités qu'elles jugent ne pas avoir. Cependant elles refusent les manifestations extérieures de cette supériorité. Elles refusent le voile, la répudiation, la polygamie, comme les femmes du Constantinois elles veulent l'instruction et le travail, et 23 % d'entre elles voudraient que le mari les aide dans les tâches ménagères. Bien qu'elles y soient souvent contraintes par la crise du logement elles ne voudraient plus vivre avec la belle-mère et la parenté mais en coupe. A. Ouitis remarque cette même exigence de rupture d'avec la grande famille<sup>36</sup>, le désir d'avoir son propre foyer, son propre budget, chez des femmes rurales. La tradition est à l'évidence ébranlée dans la réalité, sociale et psychologique, même si elle persiste dans l'idéologie. Il ne s'agit pas non plus — et il n'est pas question de nier l'immense potentiel de changement existant dans le monde féminin — de cette révolte radicale qu'on imagine parfois ici. Comme l'écrit Nadia Kacha : « On peut dire que la femme, par ses désirs et ses souhaits, se rapproche plus de la femme occidentale non contestataire que de la femme traditionnelle ». 45 % d'entre elles se déclarent insatisfaites d'être femmes...

Cette frustration les conduit à se dresser les unes contre les autres, ou bien souvent à pratiquer la sorcellerie : « C'est leur seule réaction de défense contre les agressions sociales liées à leur condition. Le type de secours qu'elles demandent au sorcier est toujours d'influencer une décision masculine ou de la faire varier »<sup>37</sup>. Le nombre des femmes consultantes en psychiatrie croît rapidement dans les villes. Découverte de la maladie mentale, malaise certain : à Alger la proportion des suicidées est très importante. En 1971, trois femmes se suicident pour un homme, 76 % des suicidés ont moins de 25 ans et parmi eux 82% sont des femmes. Les causes les plus fréquentes de leur suicide sont l'échec scolaire et le mariage forcé. Dans une situation conflictuelle, l'homme peut rompre plus facilement avec la famille ou se réfugier dans la boisson, tandis que la femme se heurte à un mur.

Pourquoi une telle situation ? Vouée pendant la période coloniale à la préservation culturelle au sein d'une famille-refuge de structure patriarcale la femme pâtit aujourd'hui des effets du repli sur soi. Les bouleversements économiques et sociaux qui se sont accélérés depuis l'indépendance ont eu des conséquences contradictoires : ils ont rendu la condition des femmes encore plus précaire mais aussi favorisé leur prise de conscience. Mais l'instruction donnée aux filles, aussi longtemps

que les emplois demeurent en nombre insuffisant, en fait des concurrentes à éliminer. L'activité féminine est à un taux si bas que se pose la question de la validité du principe de la libération des femmes par le travail, sans compter le fait que ce travail n'est pas forcément libérateur<sup>38</sup>. La famille traditionnelle est ébranlée sans qu'on voie ce qui pourrait la remplacer. Les conditions existent pour un renforcement des valeurs patriarcales sur le mode de la nostalgie : réaction de défense, recherche de sécurité affective et de solidarité économique. Or les aspirations des femmes menacent cette solidarité familiale, même lorsqu'elles se présentent sous la forme d'une volonté de servir le pays, elles portent en elles implicitement l'exigence d'exister non plus comme être relatif à la famille et borné à son horizon, mais comme individu et comme citoyen. Elles ne peuvent émerger que dans une société démocratique qui tolère l'individualisme. La volonté de pouvoir sur les femmes est un projet foncièrement antidémocratique supposant le sacrifice à la collectivité de personnes — niées en tant que telles — vouées à l'anonymat, n'existant que comme moyen de perpétuation de la lignée sans aucune finalité propre. Si les hommes ont à gagner à la démocratie ils ont l'impression d'avoir beaucoup à perdre en perdant leur pouvoir sur les femmes. Ils n'envisagent pas l'avenir sous forme de nouvelles relations mais de menace contre leurs privilèges. Ayant par statut le monopole idéologique ils soutiennent le traditionalisme, au besoin le modernisent... mais crient au scandale lorsqu'ils en sont victimes. Témoin, leur protestation contre la dot : « les femmes coûtent trop cher ! ».

En fait le pouvoir masculin pose un problème fondamentalement politique. Le maintien des femmes dans la soumission porte avec lui la soumission des fils au père, des jeunes aux aînés. L'édifice des hiérarchies familiales s'inscrit dans l'édifice plus large des allégeances tribales (ou de ce qu'il en subsiste) et soutient un ordre social fondé sur l'autorité. A travers la soumission des femmes et l'ordre familial c'est un pouvoir politique qui cherche ses racines, utilisant l'éthique traditionaliste pour asseoir une bureaucratie qui n'arrive pas (à cause de cela même ?) à rationaliser ses pratiques. La famille n'est-elle pas encore aujourd'hui, pour les riches moyen de dominer, pour les pauvres moyen de se défendre, de s'en sortir. Chacun exploitant selon sa position de classe une logique qui précisément masque les classes. La classe dominante a donc tout intérêt à s'approprier les signes extérieurs du modernisme (confort, voitures, whisky, voyages à l'étranger, bi ou trilinguisme, etc.) en les intégrant dans la logique de la tradition. Elle trouve dans les hommes des classes dominées des complices, puisque c'est dans le retour à la pureté des traditions, que ceux-ci expriment leur protestation. L'idéologie qui sert à les opprimer leur sert à se défendre et renforce ainsi la classe dominante... jusqu'à ce que réussisse à s'imposer une autre logique.

Les femmes ont tout intérêt à ne s'éloigner ni de la théorie ni de la politique car c'est là que leur sort se joue. Il est nécessaire que leur voix porte là où il s'agit moins de la voix « des hommes » que de la

voix du pouvoir politique, sans s'embarrasser de tuteile et d'orthodoxie<sup>39</sup>. La pire des choses serait que, prenant modèle d'un certain féminisme français, elles se regardent avec un narcissisme infantile et adoptent la naïveté d'Assia Djebar :

« Nous sommes si tranquilles loin des hommes... »

Qu'elle se rassure. Ils n'iront pas les déranger !<sup>40</sup>

Paris - Avril 1981.

## NOTES

1. Hélène Vandeveld-Daillière, *Femmes Algériennes*, à travers la condition féminine dans le Constantinois depuis l'Indépendance (Office des Publications Universitaires, Alger, 1980).

2. Maurice Borrmans, *Statut Personnel et Famille au Maghreb de 1940 à nos jours* (éd. Mouton, Paris - La Haye, 1977).

3. « Le mot "algérien" en matière de nationalité d'origine s'entend de toute personne dont au moins deux ascendants en ligne paternelle sont nés en Algérie et y jouissaient du statut musulman » (article 34 du Code de la Nationalité Algérienne, voté par l'Assemblée Nationale le 27 mars 1963).

4. M. Borrmans, op. cit., p. 503.

5. P. Lucas et J.C. Vatin, *L'Algérie des Anthropologues* (éd. Maspero, 1975), p. 30.

6. Ali Merad, *Le Réformisme Musulman en Algérie de 1925 à 1940* (éd. Mouton, Paris - La Haye, 1967), p. 315 et sq.

7. M. Borrmans, op. cit., p. 123 et sq.

8. T. Haddad, cité par M. Borrmans.

9. Cf. A. Merad, op. cité.

10. Djamila Amrane, La Femme Algérienne et la guerre de libération nationale (1954-1962), Actes des Journées d'Etude et de Réflexion sur les Femmes Algériennes (3, 4, 5 et 6 mai 1980), *Cahiers du Centre de Documentation des Sciences Humaines*, Oran, 1980.

11. F. Fanon, *L'An V de la Révolution Algérienne* (éd. Maspero, 1959).

12. Plate-forme de la Soummam, 1966.

13. Nous pensons ici au film de Assia Djebar, *Nouba des Femmes du Mont Chenoua*, 1979, qui se contentant de faire parler les femmes de leur participation à la guerre, sans les interroger sur ce qu'elles sont devenues « après », sous prétexte de faire parler les femmes, contribue en fait à la mystification du discours officiel.

14. *Les Révoltes Logiques* (n° 11, Hiver 1979-80), Les Femmes dans la Révolution Algérienne par Mohammed Harbi et C. Dufrancatel.

15. Ces deux livres publiés chez Maspero ont été réédités par le même, F. M'Rabet, *Les Algériennes*, suivi de la *Femme Algérienne* (Paris, 1979) en un seul volume.

16. Claude Alzon, *Femme Mythifiée, Femme Mystifiée*, (Presses Universitaires de France, 1978), p. 355.

17. Ministère de la Planification et du Territoire, Présentation du *Recensement Général de la Population et de l'Habitat*, Alger 1977. Tous les chiffres cités ici viennent de ce recensement de 1976.

19. Société Nationale d'Industries Textiles, il s'agit ici de l'unité de Constantine. Reportage de *El Djezaïria*, organe de l'UNFA, novembre 1979, n° 73.

20. Même source. Noter que le dinar algérien vaut à titre purement indicatif un franc français comme pouvoir d'achat.

21. Même source. « Rani maghroura », i.e. « Je suis trompée », au sens de « subir une injustice ».

22. AARDES, Ministère du Plan, Alger 1968, *La Régulation des Naissances*.

23. Mahfoud Boucebc, *Psychiatrie, Société et Développement*, (éd. SNED, Alger, 1979)

cf. ch. X, Les grossesses hors mariage et leurs conséquences, la mère célibataire, l'infanticide, p. 137 à 197.

24. Z. Bekhouch, *L'Infanticide en Algérie*. Considérations statistiques de 1965 à 1971. Thèse de Doctorat en Médecine, Alger, 1973, cité par M. Boucebci, op. cité., p. 151.

25. Cité par P. Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, ch. 2, La Maison ou le Monde Renversé, pp. 45 à 71.

26. Germaine Tillion, *Le Harem et les Cousins* (éd. Le Seuil, Paris 1966).

27. Abdelwahab Boudhiba, *La Sexualité en Islam*, (éd. PUF, 1975), cf. ch. XIII, Au Royaume des Mères.

28. P. Bourdieu, *Algérie 60*, Structures économiques et structures temporelles (éd. de Minuit), p. 62.

29. P. Vieille, *L'Etat et la Féodalité en Iran* (éd. Anthropos, Paris 1975), cf. Naissance, Mort, Sexe dans la Société et la Culture Populaire, pp. 87 à 183.

30. Elisabeth Chaussin, Il y a 7 ans, une rencontre en Algérie, *Temps Modernes*, n° 403, février 1980.

31. C'est en effet un problème posé par le droit malékite qui fait de la dot la condition de validité du mariage.

32. A. Sayad, Les Enfants Illégitimes, *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, n° 25 (janvier 79) et n°s 26-27 (mars-avril 79).

33. Cf. Isabelle Leonetti, Les Jeunes Algériennes Immigrées : entre l'identité de femme et l'identité nationale, *Tisuraf*, n°s 4-5, Femmes Berbères, 1969 (Publication de l'Université de Paris VIII).

34. H. Vendevelde, op. cité.

35. Nadia Kacha, *La Situation et les Aspirations des Femmes dans la Région d'Alger* (thèse pour le doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Paris V, mai 79).

36. A. Ouitis, *Les Contradictions Sociales et leur Expression Symbolique dans le Sétifois* (éd. SNED-CRAPE, 1977).

37. N. Kacha, op. cité.

38. Cf. Actes des Journées d'Etude et de Réflexion sur les Femmes Algériennes, déjà cité : préface d'H. Vendevelde, Faut-il faire la chasse aux mythes ? et Fatiha Hakiki, Le Travail Féminin : emploi salarié et travail domestique (*Cahiers du CDSH*).

39. Cf. les questions posées par Fatiha Hakiki, L'émergence de la question féminine dans le discours des sciences humaines, Groupe de Recherche sur les Femmes Algériennes, *CDSH*, Oran, 1981.

40. Assia Djebbar, *Femmes d'Alger dans leur Appartement* (éd. des Femmes, Paris, 1980). Nous reviendrons dans un article suivant sur la question du féminisme de cet auteur.

## **REPONSES AU DEREGLEMENT D'UNE CROISSANCE URBAINE**

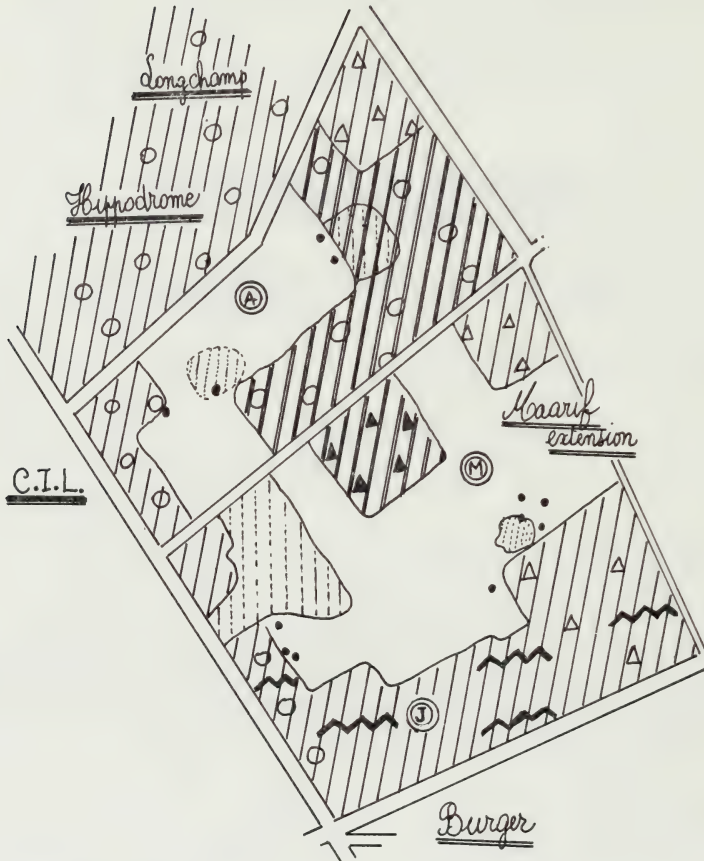
### **Trois douars urbains de Casablanca**

Guy LEONARD

Tandis que l'Est-Sud-Est de la ville de Casablanca est réservé aux secteurs les plus directement productifs, regroupant à la fois les entreprises et la force de travail, l'Ouest de l'agglomération a été, en partie, accaparé par les classes aisées coloniales puis nationales et étrangères<sup>1</sup>. Leur puissance a cependant été prise en défaut puisque l'espace qu'elles s'étaient octroyé est actuellement ceinturé d'un habitat populaire dense et bourgeonnant ; elles contrent cette offensive en rehaussant les maisons particulières, en adoptant le petit immeuble de bon standing et le building mixte à vocation de bureaux et d'appartements de grand standing.

La poussée immobilière ne s'est pas fait sentir de façon continue et l'ordre des choses est encore brisé d'aires lacunaires où l'on observe tout à la fois des friches, des tenures résiduelles, des formes d'habitat dégradé sur fond de bâtiments industriels de seconde catégorie, le tout bouleversé par l'intrusion de constructions neuves<sup>2</sup>.

C'est dans ce cadre que s'inscrivent les trois douars<sup>3</sup> que nous présentons. Notre dessein est d'en montrer les structures, l'évolution, les relations avec l'environnement urbain ; nous côtoierons les résidents. L'image qui sera donnée est la dernière qu'il soit possible d'observer en ce périmètre, leur disparition étant imminente.



Hétérogénéité d'un quartier intercalaire

- |       |                          |   |                 |  |        |
|-------|--------------------------|---|-----------------|--|--------|
| ===== | hauts revenus.           | ◎ | douor urbain    | { A Abdelkader<br>M Malik<br>J Jounaid |        |
| ===== | bons revenus             |   |                 |  |        |
|       | construit                |   | en construction |  | ▤      |
| ○     | villas grand standing.   |   |                 |  |        |
| ▲     | immeubles grand standing |   |                 |  |        |
| △     | immeubles bon standing   |   |                 |  |        |
|       |                          |   |                 | ~~~~~                                  | usines |

**TROIS DOUARS** <sup>4</sup>

A l'encontre des bidonvilles — même de petite taille — qui ont été l'objet d'aménagements de la part des autorités municipales soit pendant le protectorat soit depuis l'indépendance, les trois douars ici observés sont des unités de petite taille, organisées par des personnes privées qui peuvent y résider et trouvent une source de revenus appréciable dans l'exploitation des personnes victimes de l'exode rural, de la crise du logement et du sous emploi. Les douars Abdelkader et Arset el Malik sont des exemples remarquables et achevés ; par contre en nommant un troisième noyau « douar » Jounaid, nous usurpons un terme qui lui est encore refusé par l'usage populaire : ses caractères sont cependant suffisamment nets pour que nous le rapprochions des deux premiers.

Le douar urbain, cerné d'un espace urbain bâti, est un kyste incrusté au cœur ou en bordure de terrains ne connaissant plus que des pratiques agricoles dérobées, mais dont les prix flambent par le jeu de la spéculation foncière<sup>5</sup>. Ce sont des noyaux à la dérive, encore nombreux et abritant une population dense. Le douar Malik est construit sur une ex-terre vivante du Palais, qui a été le jeu de transactions diverses après avoir été longtemps surveillée par un régisseur. Depuis quelques années aucun loyer n'est prélevé et les résidents se trouvent privés de toute défense lorsque l'expropriation leur sera signifiée. Le douar Abdelkader appartient aux deux veuves et au fils d'un propriétaire défunt qui tenait une bâtisse d'un colon ayant quitté le Maroc dès l'indépendance ; les terres voisines, regroupées puis découpées en lots de 500 à 600 m<sup>2</sup> ont été acquises par des personnages aisés qui y font construire des villas de bon standing ; d'autres transactions ont échoué et les terrains ne sont pas encore viabilisés bien que les matériaux aient été déposés depuis plusieurs années. Le douar Jounaid n'est pas situé au centre d'un terrain vague, mais formé en partie par une usine et pris dans un ensemble d'usines ; un caractère commun avec les autres douars réside en ceci qu'une petite entreprise est instable et a tendance à s'installer ailleurs lorsque les bénéfices escomptables d'une transaction foncière l'emportent sur ceux offerts par l'activité industrielle.

A la différence d'autres formes d'habitat dégradé, le douar récupère un support en dur qui dans le cas d'Abdelkader et Malik est constitué par les murs de petits bâtiments agricoles dont les toits ont totalement disparu (peut-être d'une ancienne petite ferme ayant eu un étage si l'on en juge par une construction en ruines et voisine) et dans le cas de Jounaid par les murs des entreprises voisines et ceux de deux minuscules villas. Dans cet espace clos, presque aveugle — une seule porte ouvre sur l'extérieur — ont été construites de petites unités locatives. Le douar est donc, de par sa formation, replié sur lui-même, introverti, presque refoulé : il constitue une cellule marginale dans une clairière urbaine.

Si le mur de soutien est trop long, quoique fermé, il n'y a pas de douar et les bâtisses flottent comme dans un vêtement trop ample ;

leur soutien est alors constitué par l'angle de deux murs, par deux arbres, par un pan de mur et un arbre... ; elles sont indépendantes, engoncées dans un amas de biens de récupération (papiers, bois, métaux). Ce cas s'observe dans une grande enceinte d'un autre jardin du Malik. On peut encore citer d'autres exemples : celui de l'utilisation par des Doukkali de l'appui du mur de l'usine Iboma (forme que nous pourrions rapprocher de formes de sédentarisation de semi-nomades observées en Algérie à Oran, mais il n'y a pas dans le cas casablancais d'intégration aux activités industrielles) ; l'utilisation du mur d'enceinte de petits immeubles de grand standing des rues Girondins et Ibnou Sina avec enchevêtrement de roseaux, agaves et planches, masquant totalement l'habitat ; l'utilisation de figuiers, de buses et de vestiges de constructions abandonnées près du boulevard Gandhi..., pour ces divers exemples d'habitat dérobé, les noyaux sont indépendants et leur propre bornage est constitué par l'accumulation d'objets hétéroclites récupérés dans les rebuts des entreprises ou dans les détritiques des populations aisées.

### ESPACE PRIVATIF ET ESPACE COLLECTIF

Il est possible de tenter le rapprochement du douar et du *derb*. Dans les deux cas, une porte, une borne, un interdit (sentiment d'appartenance ou de non appartenance) soustraient une aire précise à son environnement. Mais le douar diffère du *derb* parce que l'agitation des foules ne vient pas battre sa porte ; le douar est seul, engourdi d'un sommeil brisé de temps à autre par quelque course d'enfants ou le passage d'ouvriers. Le cœur du douar est plus chaud, plus moelleux, plus feutré ; un espace interne collectif et utérin, et c'est cette quiétude quasi maternelle que goûtent les marginaux d'une ville qui les agresse. Le douar, en dépit de la promiscuité imposée par son exigüité et sa surcharge humaine ainsi que par son incroyable inconfort est attirant, généreux et fort<sup>6</sup>.

Le centre du douar, zone de passage obligée, est abandonné aux femmes et aux jeunes enfants ; au douar Jounaid, parce que l'unique point d'eau attire des activités essentielles et féminines telles que lessive, vaisselle, collecte de l'eau ; au douar Arset el Malik, le point d'eau est à l'extérieur et les activités débordent sur une superficie à peu près égale à la moitié de celle du douar ; au douar Abdelkader, il n'y a pas d'eau courante et ce sont les « bidons » qui alimentent le douar, les femmes qui assurent le transport de l'eau vers les jarres placées à l'entrée de chaque habitation. Peu à peu se crée une ségrégation spatiale et au cœur du douar se constitue une domination de la femme, liée à son activité, à ses maternités et à ses responsabilités dans la première enfance.

Les hommes du douar Abdelkader qui en sont chassés, ou qui s'y soustraient volontairement, ont borné une autre aire à l'intérieure de laquelle les femmes ne pénètrent pas : ils se rassemblent hors du douar,

au voisinage du *khanout* et de l'école du *fqih*, jusqu'au muret de l'enclos d'une noria détruite. Ils possèdent un second lieu de réunion, situé à une centaine de mètres du douar, où ne pénètrent jamais ni un enfant ni une femme<sup>7</sup>. Hors de portée du regard des femmes ou des résidents des villas du quartier, en retrait du boulevard Ibnou Sina, au pied d'un figuier, les hommes et quelques rares adolescents initiés, jouent régulièrement de l'argent aux dés et aux cartes ; quelques personnages incertains, vagabonds, chômeurs, fripiers, petits marchands, s'agglutinent de temps à autre autour des personnages principaux et apprécient les coups. Une épaisseur impalpable, un cercle magique soustraient le territoire d'un groupe d'hommes élus, à l'emprise du quartier ; emprise d'ailleurs étrangère, et qui sous-tend un rapport hiérarchique du douar au lieu du jeu. On peut lier ces réunions à celles que l'on rencontre à l'entrée des venelles des *derb(s)* ou près des médinas : en un même lieu, dans un axe de circulation principal, au centre de la foule, se façonnent des zones de pratiques strictement masculines, mixtes de jeux et d'échanges informationnels<sup>8</sup>.

Au douar Malik, l'aire masculine est également extérieure au douar, elle s'adresse au mur blanc léché par les derniers rayons du soleil couchant, puis se dilue dans les terrains de sport spontanés. La fréquence des regroupements est plus relâchée, en soirée, les jours fériés ; on discute souvent en renouant ainsi avec la *djemaa*, on ne joue pas.

Au douar Jounaid, l'aire des hommes est résiduelle et se confond avec l'épicerie, son seuil et son morceau de trottoir. Les distractions des hommes du douar s'étirent vers les rues du Maarif-extension et vers le boulevard Yacoub el Mansour où attirent les terrasses des cafés. Si le douar en perd du corps, il y gagne en participation aux échanges d'informations et le code spécifique des résidents se dilue dans celui plus large des résidents des rues voisines, puis du quartier. Pourtant, seuls les hommes usent directement de ce privilège, les femmes, sauf exceptions, ne reçoivent les messages qu'indirectement par le biais des conversations dérobées, des apports des enfants scolarisés, des ordres qui leur sont donnés.

En retrait de ces espaces collectifs, mais où s'effectue le partage hommes-femmes se rencontrent des aires semi-collectives. Ce sont des courettes minuscules possédant un double jeu de portes qui disparaissent dans les cellules les plus exiguës. Elles sont à la fois coupées de l'aire commune par la porte qui délimite le territoire où s'exercent des fonctions strictement familiales, et ouvertes par la légèreté de l'enclos : les rumeurs du douar pénètrent, à peine assourdies. Elles permettent cependant de se retirer, de se soustraire aux pratiques communautaires : les femmes peuvent s'y réfugier pour préparer un repas, elles y enferment les jeunes enfants, un personnage nouveau peut échanger des informations sans pour autant pénétrer dans la maison.

Les relations cellule familiale - douar - environnement urbain passent obligatoirement par le sas collectif où elles peuvent être analysées et jugées. Le comportement strictement personnel ne peut exister qu'au

tréfonds de chaque logement ou hors du douar : on pressent que dans la première situation les femmes aspirent à asseoir leur autorité et que dans le second cas ce sont les hommes qui cherchent à se mettre en valeur !

## EVOLUTION DU DOUAR ET DE L'HABITATION

### *Le douar Abdelkader*

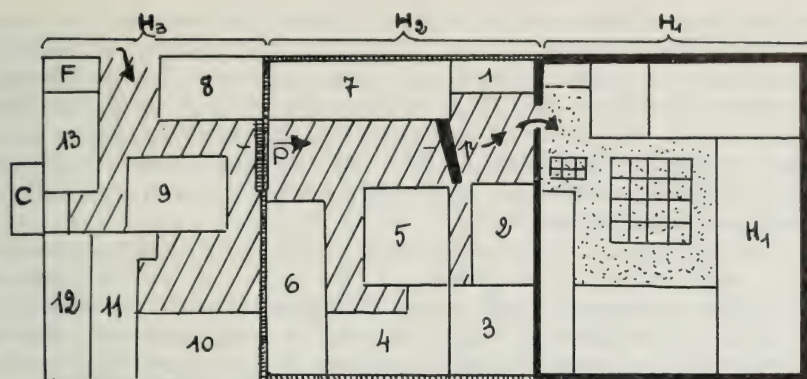
Aucun résident n'a pu retracer avec précision l'histoire du douar Abdelkader. Une recherche des rapports associatifs entre les diverses cellules composant le douar et une étude de la qualité et de l'usage des matériaux ont permis de déterminer trois périodes dans la croissance du douar.

*La première période* est celle de la récupération, après l'indépendance, d'un bâtiment de ferme qui sera transformé pour ne plus avoir, quelques années plus tard que des fonctions résidentielles. On peut encore imaginer une enceinte de murs bas, ouverte sur les champs par une porte étroite surmontée d'un arceau, une cour de modeste superficie et une construction ayant servi d'abri ou de hangar, ce corps de bâtiment a peut-être été mal entretenu, peut-être partiellement détruit, mais, la première bâtisse du douar a renoué avec sa fonction de commandement et scelle la puissance du propriétaire.

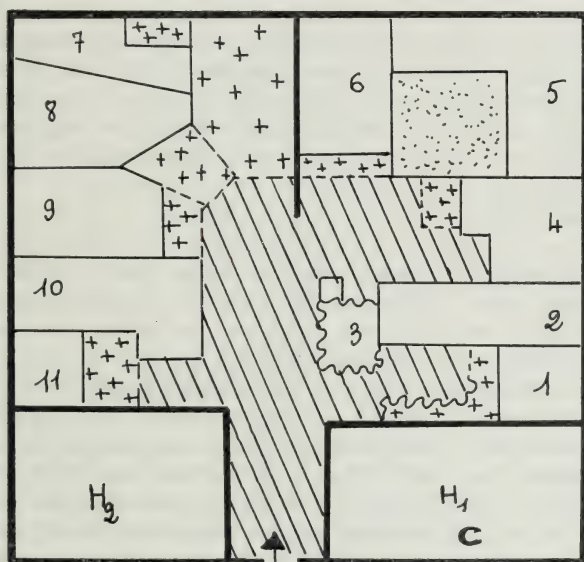
Actuellement, on trouve de plain-pied, deux grandes chambres (une pour chaque veuve... ; grandes dans le contexte du douar mais très petites pour une construction normale), une pièce salon (réservée au fils et fermée en son absence) une chambre de petite taille (pour une fille), une pièce cuisine commune et des toilettes ; ces pièces sont situées autour d'une cour carrelée, et, fait très surprenant, couverte d'une épaisse chape aérienne à deux ouvertures grillées de bons barreaux de fer à béton<sup>9</sup>. Cette organisation très poussée, à la fois défensive (crainte de l'environnement, formes prégnantes des défenses rurales), collective (cour et cuisine), ménage cependant l'indépendance des membres de la famille (pièces isolées) tout en assurant un rapport hiérarchique (grandes et petites pièces), mais, surtout, par la qualité des matériaux, par le soin apporté à la réalisation de la construction, la grandeur des pièces, elle tranche très nettement sur toutes les constructions précaires et maladroites qui la précèdent. On ne peut l'atteindre qu'après avoir remonté le labyrinthe central ; le visiteur est alors poussé devant deux grandes femmes âgées (l'une aveugle) qui, averties par la rumeur, attendent sur le seuil de leur maintien. L'attitude de ces femmes et l'agitation des autres résidents troublent tout autant que le contraste de la qualité des constructions. Mal à l'aise, il ne peut s'empêcher de songer à quelque repère secret et monstrueux.

*La seconde période* est celle de l'utilisation de la cour et des petits bâtiments qui y avaient sans doute été installés. A quel moment a-t-il été

# Trois douars urbains de Casablanca



Douar Abdelkader



"Douar Joumaïd"

- vieux murs en dur.
- murs en dur médiocres
- matériaux divers
- toiles
- palissades

- une habitation - une famille
- cour - privé / semi-privé
- espace collectif

C khanout - épicerie

F fqih

P portail

p porte

décidé d'utiliser ces murs pour élargir la source des revenus ? Du vivant du propriétaire ? Après sa mort pour offrir aux veuves de nouvelles ressources ? La cour de ferme est méconnaissable. Il y a surcharge de petites bâtisses de conception très voisine ; elles n'ont que quelques mètres carrés de surface et les murs sont en briques, pierres, agglomérés et bois, les toits sont en tôle ; des passages étroits — passage principal, passage secondaire — et une porte que l'on ferme accroissent la complexité de l'ensemble.

*Troisième période.* De l'ouverture de l'enclos il ne reste qu'un arceau et un demi-portail. A l'extérieur, sur les murs, se sont ancrées de minuscules constructions qui ne se distinguent que très difficilement de celles, plus anciennes, situées intra-muros : non seulement elles ont une hauteur égale, mais les murs extérieurs du douar sont régulièrement blanchis. Les matériaux qui entrent dans leur confection sont pour la plupart de mauvaise qualité, on observe l'emploi simultané de la pierre, du bois, de la tôle et du papier goudronné ; le fil de fer est indispensable pour assurer les assemblages et permettre les rotations, il se substitue aux gonds de la porte, il en assure la fermeture, il maintient le chambranle contre le mur, on le retrouve dans la toiture, il traverse le mur pour fixer les objets. Vers l'extérieur il n'y a pas de porte, mais le passage fait un coude. L'entrée tourne le dos au boulevard Ibnou Sina qui relie le centre ville aux quartiers résidentiels de haute qualité.

### *Le douar Malik*

La plus ancienne construction du douar Malik comptait, nous dit-on, dès l'origine, deux chambres aux murs de pierre, couvertes de tôles, doublées d'un vestibule en planches, lui-même recouvert de tôles ; devant cet assemblage, on avait délimité, par un nouveau jeu de planches, un second espace qui avait été partiellement couvert<sup>10</sup>. Dans un angle, on avait installé des latrines. Une telle division de l'espace nous semble déjà fort enrichie et nous sommes loin d'être assurés de tenir le premier aménagement d'une habitation. Les termes que nous employons sont eux-mêmes trompeurs, puisque nous côtoyons avec leur emploi un cadre social riche et fort urbanisé. Il est aussi maladroit de vouloir faire ressurgir le vocabulaire de la tente ou des constructions de type *ksar* ; nous nous refusons alors à prendre en compte le vocabulaire des résidents. Les premiers occupants, originaires de Ouarzazate, ont donc joui de ces chambres, considérant que d'autres activités, d'ailleurs collectives, pouvaient s'accommoder du plein air et d'un équipement léger et moins coûteux : ce serait le cas de l'ensemble vestibule-grande pièce.

La construction a subi des transformations sans que la surface au sol ait été modifiée. La spécialisation des lieux s'est donc accrue. Les deux pièces en dur ont conservé leur fonction de chambre, mais le vestibule grande pièce a été réduit pour permettre l'aménagement d'une cuisine correctement couverte. Nouvelle contrainte climatique ? Influence de la

division spatiale observée dans d'autres quartiers populaires ? Ou encore transformation du mode de vie ? Le travail continu, tout comme la scolarisation, imposent un rythme de vie qui poussent le résident vers plus de rigueur ; l'insertion lente dans la vie urbaine engendre un nouveau découpage spatial.

Le coin latrines a ensuite été repoussé vers l'angle le plus éloigné de l'aire de résidence ; il ne s'agit plus d'un choix mais du respect de règles d'hygiène imposées par le régisseur : le douar a perdu son indépendance, il est intégré, avec tous ses défauts, dans le patrimoine immobilier.

Récemment, les résidents ont dressé une cloison qui délimite un débarras. Dans ce nouveau réduit, de très petite taille, sont entassés des biens précieux (couvertures, vêtements, ustensiles de cuisine, livres, petits objets personnels). Les constructions les plus rudimentaires, observées dans les douars urbains, ne possèdent qu'une seule pièce et l'on y retrouve, comme sous la tente, une spécialisation poussée des lieux. Un enrichissement et un début d'insertion aux activités urbaines se matérialisent et par un morcellement plus poussé de l'espace vécu et par un cloisonnement. Le coffre qui permettait de regrouper les objets précieux de la famille est devenu une pièce indépendante ; le carré de terre battue, isolé devant la maison (dans les habitats précaires le plus grand danger demeure l'incendie), est incorporé à l'espace bâti. Il faut un enrichissement considérable, une participation aux plus hautes fonctions urbaines, un goût prononcé pour le renouveau, pour briser, en architecture d'intérieur moderne, les cloisons si patiemment érigées... alors on réinvente la cloison mobile, on redécouvre la grande pièce compartimentée par des mobiliers bas.

## *EQUILIBRE ET STABILITE DU DOUAR*

*Les douars urbains, insérés dans le périmètre du Maarif-extension-Hippodrome, ne troublent pas l'ordre du quartier. Ils sont régis par des règles internes précises et soumis à l'autorité municipale comme en témoigne tout simplement leur chaulage extérieur.*

Les résidents redoutent les questions posées directement sur l'exercice de l'autorité dans le douar. Rappelons que le douar est privé. L'ordre est en fait exercice de tous, et en particulier des hommes, chaque résident ayant à défendre l'unité, la cohésion, l'indépendance de ce microcosme replié sur lui-même et qui ne résiste aux assauts urbains qu'en s'interdisant toute manifestation et donc toute revendication. Apporter des renseignements, c'est se compromettre, c'est encore passer de l'incognito souhaité par tous, au domaine public. Une telle défense engendre des attitudes sur lesquelles il ne faut pas se tromper : si dans les grands bidonvilles l'observateur peut être l'objet de réactions vives (justifiées, puisque toute personne n'appartenant pas au monde bidonvillois le viole<sup>11</sup>) dans les douars urbains, l'accueil est plutôt

chaleureux. Mais que recouvre cette amabilité ? A notre avis, le moyen le plus adroit d'éviter tout heurt susceptible de remettre en cause l'équilibre du douar ou de susciter des réactions vives de la part du propriétaire. Il est aisé de condamner ce jugement, mais alors, ne serait-ce pas ignorer les luttes urbaines sourdes ? Tout personnage étranger, officiel ou offrant l'aspect de l'officiel, réveille l'image de l'autorité dont il vaut mieux se garder et qu'il est souhaitable de flatter.

Par ailleurs, le cœur du douar est, ainsi que nous l'avons montré, territoire de la femme et de l'enfant ; il est nécessaire de le défendre parce que la femme est encore une propriété qu'il faut jalousement garder et il va de l'honneur des hommes de le faire avec netteté. La femme est jugée vulnérable, ignorante et naïve, elle peut sans doute se laisser aller à confier trop aisément les secrets du douar, en particulier à un non résident qui, l'espace d'un moment, procure une détente appréciée dont on reparlera longuement comme d'un événement exceptionnel.

Il peut se faire que l'intrusion étrangère soit repoussée fermement par le *moqqadem* responsable du quartier ... mais qui dans ce cas peut faire appel à lui ? De telles attitudes ne sont pas exceptionnelles : un *fqih* soucieux de garder un souvenir impérissable peut contraindre l'intrus à inscrire ses références ; un jeune homme arborant une carte quelconque peut se comporter de façon identique, plus loin ce sera quelque matamore plébiscité par la communauté.

C'est à ce prix que le douar vit : en organisant sa propre sécurité ; on y peut, le moment venu, avoir recours aux représentants municipaux si la « prise » dépasse la compétence.

A l'intérieur du douar l'ordre et l'autorité sont également liés à l'existence d'une hiérarchie spatiale<sup>12</sup>. Première zone de contrôle et d'influence, le voisinage de la porte. Ceci se vérifie très nettement à Jounaid puisque le fils du propriétaire, policier, occupe l'une des petites villas qui limitent l'entrée ; au douar Abdelkader où le *fqih* double son activité de savant éducateur de celle de surveillant des allées et venues ; au Malik où une des plus anciennes familles est également installée à l'entrée du douar<sup>13</sup>.

Le second point fort dépend de la proximité de la cellule du propriétaire. Aucun modèle n'est plus probant que celui d'Abdelkader. Rappelons que la cellule-mère est au fond du douar. Les occupants des cellules voisines sont privilégiés, non seulement parce qu'ils côtoient « physiquement » les propriétaires, mais parce qu'ils peuvent user de biens enviés — cours, latrines, télévision branchée sur batterie — que seules la soumission et l'ancienneté permettent de goûter.

Le pouvoir du propriétaire qui s'exerce sur tout le douar, de résident à résident, peut recouvrir des formes diverses et souvent masquées. A Jounaid, le propriétaire surveille étroitement son monde qui en éprouve de la crainte. Les revenus du personnage sont supputés exagérés, et l'entourent d'un hâle d'aisance et de pouvoir reposant en partie sur des vérités, en partie sur des fabulations. Il est exact que certains de ces propriétaires possèdent plusieurs sources de revenus, d'autres douars,

de petits ateliers, mais il s'agit toujours de formes mineures et dégradées secrétées par le déséquilibre urbain.

Les propriétaires des douars Jounaid et Abdelkader contrôlent chacun leur *khanout*, épicerie par laquelle les résidents sont tenus de passer. Qui pourrait échapper à cette récupération des revenus quand les prix pratiqués sont plus bas qu'ailleurs et que le crédit est ouvert ?

Mais le propriétaire offre surtout à ses locataires une couverture contre toutes les agressions perpétrées par une politique urbaine bien défavorable aux personnes ayant de maigres revenus. Il procure aux résidents le moyen de se noyer dans le douar et les craintes s'y dissipent parce qu'elles sont prises en charge par la communauté, là encore, la médiocrité de leur vie est moins apparente parce qu'entourée de médiocrité. Ces services n'ont pas de prix, et les propriétaires en sont pleinement conscients ; ils peuvent en user comme bon leur semble. Le douar atteint une position d'équilibre — apparemment sans heurt — mais qui est le résultat du jeu des interdits et de l'arbitraire imposés par les propriétaires, secondés par les autorités et pris en charge par tous. Il ne suffit pas pour se fondre dans le milieu urbain de déjouer des tracasseries administratives et de se soumettre à quelques règles générales, il faut que les individualités s'estompent : la surveillance collective du douar et l'autorité excessive d'un personnage assurent une pérennité urbaine.

## LES RESIDENTS

Les résidents se classent d'eux-mêmes en anciens et en nouveaux, ces derniers étant, pour une période qui nous semble longue, soumis à observation ; mais, pour les trois douars, la longévité moyenne avoisine dix années, prouvant ainsi que nous sommes loin de nous trouver en présence d'une population fraîchement installée dans le périmètre Maarif-Hippodrome. Des familles avaient cependant fait l'expérience de la vie urbaine d'une grande agglomération dans d'autres douars (Hadj Khaddal, Beauséjour, Derb Jdid), tous situés à l'Ouest de Casablanca. L'interrogation sur les origines régionales fait remonter des oppositions, toujours latentes, entre populations Chleuhs et populations qui se réfèrent à un passé Arabe. Les attaches du douar Abdelkader sont aux Doukkala et en Chaouïa, celle de Jounaid en pays Chleuh, aux abords de Marrakech et d'Agadir ; celle de Arset el Malik ont évolué puisque la supériorité numérique des Chleuhs est remise en question depuis la suppression d'un contrôle par un régisseur.

Quant à la structure familiale<sup>14</sup>, on ne rencontre qu'un cas de bigamie en ménage âgé, imputable à une absence de naissance ; dans les cas de veuvage et de répudiation la charge des personnes semble assurée par des enfants d'un premier lit. L'originalité du douar tient dans une grande souplesse (ou dans un dérèglement) imputable à l'exiguïté de l'habitat qui brise la cohésion familiale. Des personnes non actives,

femmes, enfants en bas âge, peuvent être laissées au bled alors que les chefs de famille gardent près d'eux des enfants scolarisés et hébergent des membres de la famille ayant un emploi urbain.

Le nombre de personnes résidant sous un même toit est donc très variable. Le douar est un conservatoire très particulier de la tradition familiale où l'on observe un noyau central voulu et nécessaire tout à la fois grignoté et élargi selon les aléas de la lutte urbaine.

Au douar Jounaid, sur quatorze familles étudiées, aucun cas de famille sans ressources régulières n'a été recensé ; l'on trouve deux cas de travail mixte et pour trois familles accumulation de l'emploi (+ 4, + 3, + 1). Les chefs de ménage ont un emploi réclamant un tour de main acquis soit par la pratique (jardinier, deux maçons, carreleur, boulanger, garçon de café, 2 mécaniciens garagistes), soit par un apprentissage plus poussé (2 tailleurs), soit par l'encadrement scolaire (employé des transports urbains, secrétaire, agent de police) ; il faut ajouter un retraité et l'épouse du jardinier, femme de ménage dans une famille américaine. Des emplois dans le secteur industriel, pourtant très bien représenté au Maarif-extension, ne sont occupés que par des proches du chef de ménage (1 ouvrière plastique, 1 ouvrière en tricot, 1 ouvrier plastique, 1 ouvrier confection).

Au douar Malik, la qualité de l'emploi est inférieure. Des cas de chômage et d'emploi irrégulier (bâtiment) masquent des professions mieux rémunérées (gardiens, aide chef de chantier, électricien). L'économie du douar est considérablement renforcée par les emplois des descendants qui y résident soit en permanence, soit en tant que passagers (1 décorateur, 1 instituteur, 1 élève professeur, 1 professeur de physique).

Au douar Abdelkader, les activités réclamant une qualification professionnelle sont presque absentes, le chômage et l'activité temporaire sont le lot de la plupart des chefs de famille ; parmi les manœuvres et tâcherons occasionnels se glissent des maçons, un marchand d'eau, un petit épicier, un ouvrier employé dans une usine aux Roches-Noires, c'est-à-dire à l'est de l'agglomération ; des activités marginales de petit travail de rue complètent un bilan très pauvre. Ce sont les enfants qui arrondissent les revenus familiaux ; des filles sont maintenant confiées aux entreprises voisines dans le secteur confection.

### « S'EN SORTIR »

Demander à des résidents des douars les plus pauvres de « s'en sortir » est en contradiction avec les attitudes forgées ; ils ne peuvent en sentir aisément la volition. Ceci laisse supposer qu'une majorité de résidents ne pourra s'extirper du cercle infernal de la marginalisation. Une réussite sociale tient parfois du hasard. Dans les bidonvilles, médinas, douars, circulent des histoires réelles mais proches des contes de fées, hantées de grands personnages issus de milieux deshérités,

mais, tous récupérés, dès leur enfance, par une association ou un personnage charitables<sup>15</sup>. La réalité est souvent plus crue ; pour le montrer on donnera l'exemple d'un enfant du douar Abdelkader.

Une des distractions préférées de la bourgeoisie casablancaise est le tennis ; à l'ouest de la ville sont concentrés les courts. La spécialisation (ou division du travail) existe dans ce domaine comme en d'autres activités ; des familles tirent leurs ressources du tennis : joueurs professionnels, entraîneurs, caporaux, ramasseurs. Le hasard est intervenu pour un jeune enfant qui errait au voisinage du club Tabac-Sport ; il glane ses premières pièces en ramassant des balles. Habile, il parvient à se faire accepter du caporal d'un des premiers clubs de Casablanca : il a alors dix ans et peut gagner 1,50 DH de l'heure, soit le salaire horaire d'un manoeuvre<sup>16</sup>. A dix ans l'espace vécu de ce ramasseur s'étire du club (réduit à la surface en terre battue) au café casse-croûte voisin qui vend une portion de kesra (pain) et un peu de fromage, et au douar. Pour tenir dans un club, il faut accepter de ramasser après l'heure, de balayer le court du camarade plus ancien ; pour apprendre à jouer il faut utiliser le mur dès que possible, accepter de risquer ses gains avec un ramasseur plus doué ; pour progresser il ne faut ni fumer ni « jouer la carte », s'entraîner jusqu'à épuisement, sans conseils, s'inscrire dans les tournois et se présenter en blanc avec une raquette bien cordée. Gagner de l'argent, devenir partenaire à 8 DH puis 10 DH l'heure. Alors on accède aux douches, aux bars, on se frotte aux élites, aux étrangers, et le langage s'enrichit sur fond analphabète. Champion du Maroc-cadet, très jeune seconde série, l'enfant est passé du douar, lové sur lui-même, au court d'où s'élèvent les applaudissements d'un public aisé ; il reste encore prisonnier de son origine et de l'inadéquation de son travail de force qui est un spectacle... on le juge encore malingre, trop sec, peu gai !

Au douar Malik, de nombreux facteurs ténus ont accrédité, chez les résidents, l'idée que la scolarisation suivie était le moyen le plus apte à rentabiliser l'activité de l'individu ; ils n'ont pu cependant la développer que parce que le substrat était propice, sans sous-estimer le remarquable effort entrepris au Maroc, en particulier dans le cadre urbain : c'était celui de la cohésion d'une population berbère attachée au travail méticuleux et à une économie familiale où l'on sait compter ; c'était le résultat d'un choix effectué par le régisseur qui avait trié les familles qu'il avait fixées au douar ; c'était encore l'influence de l'environnement car le regard des résidents se heurtait aux murs des bâtiments scolaires du collège Gandhi et l'espace vide s'enrichissait d'aires de jeu des écoliers qui se transformaient en aires de débats et de culture... Autour du douar se sont peu à peu creusés les chemins de l'école.

L'école a choisi, pour partie, le modèle étranger de la scolarisation française, aussi peut-on y préparer des comportements et des itinéraires qui divergent de ceux qui, traditionnellement, forment un fond de culture nationale<sup>17</sup>. Les résidents du douar se les sont appropriés. Alors ils transgressent les lois internes du douar, ils s'imposent en contrepartie une grande humilité et un refus de paraître. C'est au détour d'une

conversation qu'ils révèlent comment ils se jugent, bien que le locuteur ait à décrypter le message : « on ne sait jamais ce qu'un homme possède ».

## CONCLUSION

Elle comporte trois niveaux. Au niveau de l'urbanisme et de la politique urbaine suivie au Maroc depuis toujours, on constate que les douars urbains sont des exemples malheureux des dérèglements profonds que connaissent les villes des pays du Tiers Monde <sup>18</sup>.

D'une part, il apparaît que si une majorité de résidents ne dispose que de maigres revenus, la plupart n'en sont pas privés ; dans certains cas, on peut, au contraire, affirmer que la masse d'argent possédée par une famille est satisfaisante bien que dérisoire par rapport à l'effort fourni ; il faut donc expliquer l'entassement de la population dans des bâtisses pitoyables non seulement par la minceur des revenus mais par l'obstacle quasi insurmontable résultant de l'apprentissage d'un mode de vie basé sur le repli sur soi-même, la soumission et l'acceptation d'une domination qui fut étrangère mais qui est relayée et reprise par une bourgeoisie qui détourne à son profit les biens de la nation. Comment parvenir après avoir courbé la tête, à effectuer des choix, à s'imposer des investissements ? Les populations des douars s'engluent dans des formes dégradées et c'est leur avenir qui en est hypothéqué. Quelles peuvent être alors les ambitions des déshérités (armée de réserve du travail) attendant hors du périmètre urbain dans des douars ruraux et dans des bidonvilles ?

D'autre part, comment ne pas se laisser porter à établir une corrélation entre les formes de l'appropriation de l'espace urbain et les structures internes du douar ? Il semble qu'une règle peut se dégager : plus le contraste entre le douar et son quartier a été ou est profond, plus l'organisation interne du douar est tournée à l'avantage d'un individu qui reproduit les inégalités perçues dans le cadre voisin ; cette règle serait accréditée tant par la hiérarchisation spatiale du douar, que par les conditions dans lesquelles s'exerce le maintien de l'ordre, que par l'effacement d'une population asservie.

Au niveau de l'insertion urbaine et des activités urbaines, on constate que les résidents des douars vivent une marginalisation plus ou moins profonde ; parfois les espaces vécus sont tout à fait indépendants des autres aires d'activité du quartier ; parfois ils s'y diluent sans jamais toucher un vaste périmètre ; cette mise à l'écart est ressentie et vécue différemment selon le cas.

En ce qui concerne les activités, les résidents se sont tenus le plus longtemps possible à l'écart des emplois industriels, pourtant très nombreux dans leur voisinage, montrant ainsi leur opposition à une des fonctions essentielles de la ville <sup>19</sup>. On y voit une résurgence de concepts ruraux qui établissent que les ressources sont, de préférence, à puiser

dans plusieurs registres ; à la campagne on s'efforce de jongler avec le temps-durée et le temps-climat, on cueille, glane et coplante ; au douar, il semble préférable (bien qu'il n'y ait aucune activité agricole, pas même un petit élevage) de se tourner vers des activités peu spécialisées mais aux horaires souples, ménageant des vides où l'on tente la quête de ressources nouvelles. Les travaux offerts par les entreprises peuvent être attribués, par le chef de ménage, aux filles ou aux membres de la famille attirés récemment par la ville et hébergés au douar<sup>20</sup>. Une autre forme d'activité a montré que l'on recherche également à passer directement au secteur tertiaire ; le secteur secondaire est totalement gommé.

Enfin, on lit un effort continu des populations à la recherche de leur équilibre urbain et de leur pérennité urbaine. L'effort est celui de tous, il est ininterrompu et complexe. Cet apprentissage façonne des masques multiples et l'on s'exerce à des jeux d'une grande finesse : sourire et révolte, amabilité et agressivité, dignité et soumission, acceptation et défiance. Ces visages polymorphes conservent des traits des formes prégnantes rurales que cache un vernis urbain. Dans ces masques se placent les réponses aux interrogations sur la passivité des populations marginalisées.

Angers - Novembre 1980.

#### NOTES

1. ADAM, A. : *Casablanca, essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, 1968. Rapporte les paroles d'Ecochard, chef de l'Urbanisme au Maroc de 1946 à 1953, p. 65, qui scinde la ville en deux.

2. ADAM, A. : *Casablanca*, p. 66.

3. NACIRI, M. : Quelques exemples d'évolution de douars à la périphérie urbaine de Salé, *Revue de Géographie du Maroc*, 1965, n° 8, pp. 133-148.

4. LAOUST, E., MICHAUD BELLAIRE, DESPOIS, J., LESNE, M. notent que le douar est un regroupement temporaire d'habitat dispersé pour faire face aux problèmes de sécurité des personnes.

PASCON, P. : Type d'habitat et problèmes d'aménagement du territoire du Maroc, *Institut de sociologie*, Rabat, 1968, n° 13, pages 85-108. « J'avance que le douar est une formation en territoire étranger, litigieux ou frontière et sur lequel, la sécurité y serait elle parfaite, on a tendance à ne pas déranger le voisin en s'égayant dans l'espace », p. 88.

*Textes Zaïers*, traduits par LOUBIGNAC 1952. « Un ensemble de plus de quinze tentes s'appelle un douar ; au-dessous il prend le nom de *rsom*, s'il compte moins de dix tentes, *nezla*. » Dans tous les cas il s'agit du douar rural, douar originel.

5. VIEILLE, P. : *Marché des terrains et société urbaine*, 1962, p. 309, et, sur la spéculation foncière et le cours des loyers, les quotidiens :

*Maroc Soir*, 6 mars 1979 : Réflexions sur les moyens de lutter contre la spéculation foncière.

*Le Matin du Sahara*, 7 mars 1979 : M. Abbès el Fassi préconise la création d'une agence foncière de l'habitat.

*El Maghrib*, 15 mars 1979 : Loyers et Conseil des prix, un conseil de gouvernement avant la session parlementaire.

6. MAYOL, P. : *Habiter 1980* ; « Madame Marie m'a souvent dit qu'il était très difficile de trouver un logement dans le quartier (Lyon) pour la bonne raison que les habitants s'y plaisent et qu'ils n'ont aucune envie d'aller ailleurs malgré la vétusté des lieux. »

7. LEVI-STRAUSS : *Tristes tropiques*, pp. 244 à 258.

8. DE CERTEAU, M. : *Arts de faire, logiques*. « Les jeux formulent les règles organisatrices de coups et constituent aussi une mémoire de schémas d'actions articulant des réparties à des occasions », p. 65.

HUIZINGA : *Essai sur la fonction sociale du jeu*.

9. Le TOURNEAU, R. : *La vie quotidienne à Fès en 1900* « ... et le patio, quoique aussi vaste, est parfois surmonté d'une armature en fer grillagé qui permet, en été, d'obtenir de l'ombre au moyen de toiles et qui empêche aussi les voleurs de s'introduire dans la maison ».

10. CHOMBART De LAUWE, P.H. : *Famille et habitat*.

C.N.D. Rabat : *Etude de la répartition des pièces en fonction des revenus*.

11. LACOSTE, Y. : *La géographie ça sert, d'abord, à faire la guerre*. L'auteur incite l'observateur ou l'enquêteur à plus de respect vis-à-vis des personnes étudiées. Mais le viol existe tout à fait lorsque les agents touristiques présentent « leur collection » ; cf. le dépliant de la Lufthansa, *Eté, Asie*.

12. PASCON, P. : *R.G.M.*, p. 92, montre l'intégration spatiale dans le *qsar* : « tout se passe comme si la mosquée et la salle de réunions étaient considérées comme les points hauts du village, la rue principale et les premières rues secondaires qui mènent aux lignages dominants s'appellent *aalou* (partie supérieure, le haut) les dernières rues sont désignées par le mot *zqaq* (rue basse) ». L'auteur compare le *qsar* à un immeuble couché.

13. RADI, A. : *Processus de scolarisation de l'enfant marocain*. L'auteur rappelle la note de la Direction de l'Instruction Publique de 1920 : « le *fqih* doit apprendre à l'enfant le respect dû aux parents, aux autorités, aux notables, aux vieillards ».

14. RADI, A. : *Adaptation de la famille au changement social dans le Maroc urbain*. B.E.S.M., n° 135, pp. 1-36.

15. MEMMI, A. : *La statue de sel*.

16. B.N.D.E., Coûts des facteurs de production industrielle au Maroc en 1976, n° 12, Industrie alimentaire, intermédiaire et équipement, Homme, OS, 2,50 à 3,50 DH/heure ; apprenti 1,27 DH.

17. BERQUE, J. : *Langages arabes du présent*, 1974, « pour beaucoup d'Arabes, être cultivé signifie l'être dans une langue étrangère. C'est au moins le cas dans le domaine des sciences exactes, de l'économie et paradoxalement de l'islamologie », p. 66.

18. BENZAKOUR, S. : *Essai sur la politique urbaine au Maroc*, 1977. L'auteur reprend une définition de M. CASTELLS et ajoute : « définition de la planification urbaine tout à fait appropriée... dans la mesure où l'intervention de l'Etat ne vise pas directement la socialisation des conditions de la reproduction de la force de travail », p. 14.

EL BAYANE, Le quotidien titrait à la une le 16 novembre 1978, « Parlement, si l'Etat ne prend pas les précautions nécessaires, il manquera en 1987 deux millions de logements ».

19. LEONARD, G. : *Etude d'un quartier intercalaire : le Maarif*. Toulouse, Le Mirail, 1980.

20. *Libération*, du 27 avril au 3 mai 1979 : Féminisme.

## LA DIASPORA D'UN PEUPLE MEDITERRANEEN : LE CAS DES ALBANAIS

Hivzi ISLAMI \*

Les Albanais, descendants des Illyriens, qui peuplaient dans l'Antiquité toute la péninsule balkanique, romanisés au cours de l'Antiquité tardive, slavisés au Moyen-âge, ont vu de la sorte leur aire d'extension notablement restreinte<sup>1</sup>. Bien qu'ils ne constituent par le nombre, aujourd'hui, qu'un assez petit peuple, ils sont largement répandus dans le monde. La majorité vit dans la péninsule des Balkans, en Albanie, leur patrie, et en Yougoslavie. Mais ils ont commencé il y a longtemps à quitter leur pays d'origine : à partir du XIV<sup>e</sup> et surtout du XV<sup>e</sup> siècle, ils se sont établis nombreux en Grèce, en Italie et plus tard en Roumanie, Bulgarie, en Turquie, en Egypte, en Syrie, etc. ; au XX<sup>e</sup> siècle, depuis les guerres balkaniques, pendant tout l'entre-deux guerres et après la Seconde guerre mondiale, un grand nombre d'Albanais a émigré aux Etats-Unis et dans tout le continent américain, en Europe centrale, en Australie et, de Yougoslavie, en Turquie. L'émigration albanaise, quelles qu'en soient l'époque et la direction, ne s'est jamais effectuée en une fois, mais par vagues ; tantôt forte, tantôt faible, elle ne s'est jamais interrompue ; ses causes sont d'ordre économique, politique et religieux.

---

\* La traduction du texte original de Hizvi Islami est due à Michel Roux, Université de Toulouse - Le Mirail, qui a également complété l'appareil de notes.

## LES ALBANAIS EN GRECE

Les migrations des Albanais se sont d'abord déroulées dans le cadre de la péninsule balkanique ; de la région qu'ils y peuplent aujourd'hui, ils se sont étendus à d'autres parties de la péninsule. L'émigration des Albanais en Grèce s'est intensifiée au Moyen-âge du temps d'Etienne Douchan. Ils ont alors peuplé des régions inhabitées de Grèce. « L'émigration de la population des régions montagneuses, qui avait commencé au cours des siècles précédents, prit de grandes dimensions sous le gouvernement d'Etienne Douchan, qui permit et encouragea son établissement dans les régions désertées de la Grèce. Les montagnards quittaient individuellement leur village pour chercher du travail en ville. Beaucoup de montagnards, malgré l'opposition des autorités des contrées où ils se rendaient, descendaient dans les régions basses. Ils se sont établis avec leurs troupeaux, vers le nord jusqu'à Raguse et au Danube, vers le sud jusqu'à l'Epire méridionale et la Thessalie. Progressivement, ils ont atteint l'Attique, le Péloponnèse et certaines îles de l'Egée, comme l'Eubée, Hydra<sup>2</sup>, Spetsai, Paros, Andros. Le plus grand nombre s'est établi sur les terres des féodaux grecs et francs. Les Albanais se sont établis dans des régions dépeuplées de la Grèce où ils établirent l'économie locale ruinée. Dès le XIV<sup>e</sup> siècle ils peuplent ces régions. Mais une longue hellénisation a fait perdre à la plupart d'entre eux l'usage de la langue albanaise »<sup>3</sup>. Les vagues d'émigration albanaise en Grèce, dépendant des conditions générales des régions de départ et d'arrivée, ont été plus ou moins intenses, mais n'ont pas cessé pendant des siècles. Au cours du XV<sup>e</sup> et au début du XVI<sup>e</sup> siècle les Albanais ont continué à émigrer en Grèce, d'où un grand nombre d'entre eux est ensuite passé en Italie, surtout en Italie du sud, comme le montre la carte de T. Jochalas<sup>4</sup>.

Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, J.G. Hahn indique qu'il y a en Grèce 173 000 Albanais<sup>5</sup>. En 1890, selon Philippson, ils sont 244 000, soit 11,3 % de la population totale<sup>6</sup>. Dans la seconde décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, le géographe serbe J. Cvijic (1865-1927), étudiant les mouvements métanastasiques dans la péninsule des Balkans, donne le nombre des Albanais en Grèce. Selon lui, « le courant tosqe, comprenant surtout des Albanais orthodoxes d'Albanie du sud et d'Epire, est arrivé par l'Epire en Grèce centrale, puis dans le Péloponnèse. Il s'agirait de la principale migration albanaise. Il y a aujourd'hui en Grèce environ 250 000 de ces migrants, dont la majorité sait encore l'albanais ; il y en a jusque dans les environs d'Athènes »<sup>7</sup>. Le poète et diplomate serbe B. Nusic, sans indiquer de nombre, allègue entre autres que « le Royaume de Grèce est submergé d'Albanais tosqes »<sup>8</sup>. De source soviétique, il y avait en 1959 environ 50 000 Albanais en Grèce<sup>9</sup>.

Bien qu'une longue influence de la culture hellénique ait fait perdre à la majorité des Albanais l'usage de leur langue et d'autres particularités ethniques, « des centaines de villages grecs, dans lesquels ont

vécu ou vivent encore des Albanais, portent des noms albanais, ainsi Lopës, Luaras, Bardha, Kodra, Kulla, Ferrëza, Shpellëza, Qyteza, Kurora, Hekali, Qafadrizi, Klementi, Malizi, etc. »<sup>10</sup>. Selon E. Çabej, la langue albanaise, tosqe (dialecte méridional de l'Albanais) prédomine encore dans quelques régions de Grèce<sup>11</sup>. Selon K. Kazazis, l'albanais (en grec, arvanitika) est parlé dans de nombreuses régions de Grèce septentrionale, centrale et méridionale, et dans des îles. N'étant employé ni à l'école, ni à l'église, ni officiellement, il est d'usage familial. Il comporte des variantes dialectales selon les régions de Grèce où vivent les Albanais. La langue et les traditions albanaises se sont conservées dans les campagnes, alors qu'elles ont à peu près disparu des villes, comme Corinthe<sup>12</sup>. Séjournant à Athènes et dans ses environs durant l'été 1975, R. Zllatku a visité de nombreux villages où la population reste consciente de son origine albanaise, ou même parle albanais, comme c'est le cas à Ikonomu, Athiqë, Safiko, Galataqi, Armiri, Njillokasti, Thiva, Spata, Markupolon, Keratea, Koropi, etc. Zllatku a également découvert sur des cartes d'Athènes et de l'Attique un grand nombre de places, de rues, de villages qui portent des noms albanais, comme Marko Boçari, Noti Boçari, Miauli, Kanari, Plaka, Vathi, Vari, Pylli, Skourta, Devolli, etc.<sup>13</sup>.

## LES ITALO-ALBANAIS

Après la pénétration des Turcs dans les Balkans et l'affermissement définitif de leur domination, surtout après la mort de Skenderbeu, un grand nombre d'habitants de l'Albanie centrale et méridionale actuelle se réfugièrent en Italie du milieu du XV<sup>e</sup> au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle ; bon nombre d'Albanais vinrent aussi de Grèce. Cette immigration comporte plusieurs vagues. Pour le milieu du XV<sup>e</sup> siècle on peut en mentionner trois : la première se produit en 1448 dans la province de Catanzaro (Calabre), où elle intéresse 12 villages, et en 1449 en Sicile, où elle en concerne 4 ; lors de la seconde, en 1459, les Albanais s'établirent dans 15 villages près de Tarente, en Apulie ; la troisième suit la mort de Skenderbeu en 1468. L'immigration albanaise en Italie du sud a continué ensuite à se renforcer et à s'étendre<sup>14</sup>. On estime à 200 000, soit le tiers de leur nation, le nombre des Albanais qui, refusant la domination turque, émigrèrent en Italie, surtout en Calabre et en Sicile, dans une moindre mesure en Apulie et à Venise<sup>15</sup>. Le plus grand nombre, surtout parmi ceux qui venaient de Grèce, étaient orthodoxes<sup>16</sup>. On sait que les Albanais de Calabre et de Sicile ont déployé une grande activité culturelle et nationale, surtout au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles ; ils ont donné à la culture albanaise d'éminents représentants<sup>17</sup>.

Les conditions économiques, sociales et culturelles défavorables offertes par les régions où s'installèrent les Albanais, particulièrement dans les montagnes, leur appartenance à une religion différente de celle des autres habitants du pays et leur attachement à leur patrie leur ont permis de conserver leur identité ethnique et nationale : ils ont

conservé leur langue, leurs traditions, leurs coutumes, leur folklore et surtout leur conscience nationale. D'ailleurs, le sous-développement général, une répartition spatiale compacte et leur isolement géographique et social ont permis aux Albanais de demeurer une communauté ethnique et nationale, en dépit des efforts séculaires des envahisseurs et des souverains pour les assimiler, les faire émigrer dans des régions éloignées ou les exterminer.

Mais, par la suite, avec la pénétration de la culture italienne, la majorité des habitants des villages albanais de la péninsule ont oublié l'albanais et certains traits de leur conscience nationale. Cependant, ils ont conservé une certaine unité et déployé une large activité culturelle nationale, qui dure et se renforce. C'est ce dont témoignent l'existence de cinq chaires d'Albanais, à Rome, Naples, Palerme, Bari et Cosenza, de journaux et de revues en Albanais, entre autres *Vija* (la piste), *Zeri i Arbereshvet* (la voix des italo-albanais), *Zjarri* (le foyer), *Zgjimi* (le réveil), *Katundi Yne* (notre village), qui traitent surtout de littérature, de culture et de questions scientifiques, et l'activité de trois stations de radio locales<sup>18</sup>. Reste le problème de leur vieux désir, non satisfait, de disposer d'écoles en langue albanaise.

Les Albanais d'Italie, comme ceux de Grèce, se nomment eux-mêmes *Arberesh*, et appellent leur langue *gjuhe arbereshe* (langue albanaise). Au Moyen-âge ils se nommaient *Arber*, *Arben*, et leur pays *Arberi*, *Arbeni* : c'est cette racine arb, alb qui servait et sert toujours aux autres peuples pour désigner les Albanais (Albanese, Albaner, Albanais, Albanian, Albanac, Albanec, Alvantes, Arbanasi) et leur patrie (Albanie, Albania, Albanien, Albanija, Alvania, Arbanija...) <sup>19</sup>. A cette époque on ne se servait pas des termes *Sqhiptar*, *Shqipëri*.

De nombreux auteurs se sont préoccupés du nombre des Albanais d'Italie. On estime qu'au XIX<sup>e</sup> siècle il s'en trouvait environ 200 000 <sup>20</sup>. Selon certaines sources, il y avait, en 1901, 21 554 familles albanaises en Italie avec 96 000 membres, en 1911 20 467 familles avec 90 670 membres et en 1921 20 113 familles avec 80 282 membres <sup>21</sup>. Un auteur italo-albanais indique, pour 1901, 203 239 Albanais <sup>22</sup>. D'autres données en dénombrent 300 000 à 400 000, répartis dans 80 villages entre le niveau de la mer et 1 000 m d'altitude <sup>23</sup>. Des données de 1921, complétées en 1927, coïncident parfaitement avec les statistiques italiennes <sup>24</sup>. Certaines sources et recherches postérieures à la guerre indiquent à peu près le même nombre d'Albanais que les auteurs du début de ce siècle, d'autres davantage. Selon les statistiques italiennes, le 4 novembre 1951 vivaient en Italie du sud et en Sicile 101 878 Albanais répartis en 36 villages, tandis que le 31 décembre 1955 on en comptait 103 234 dans le même nombre de localités, dont l'altitude varie de 320 m (Spezzano Albanese) à 930 m (Plataci) <sup>25</sup>. Des sources russes indiquent 80 000 Albanais en 1959 <sup>26</sup>.

L'Albanais est parlé aujourd'hui dans un grand nombre de villages d'Italie méridionale, dans les régions de Palerme, Tarente, Foggia, Campobasso, Avellino. Cosenza, Catanzaro, Pescara, Teramo. L'histoire, la

langue, les coutumes, le folklore des italo-albanais ont suscité un grand intérêt parmi les chercheurs, particulièrement chez les linguistes.

Le linguiste américain Eric Hamp, auteur d'une thèse de doctorat sur la langue des italo-albanais, séjournant dans ces régions au début de l'après-guerre, a dénombré 98 378 albanophones certains, répartis dans 47 villages ; mais, souligne-t-il, il existe six autres villages albanophones. Selon ses recherches, 115 443 personnes vivant dans 53 villages parlent albanais, dont 46 526 dans la province de Cosenza, 19 462 dans celle de Palerme, 13 526 dans celle Catanzaro, 12 518 dans celle de Campobasso, 11 506 dans celle de Potenza, et moins de 5 000 dans d'autres régions <sup>27</sup>. Les recherches d'E. Çabej confirment ces données : « l'albanais est aujourd'hui parlé dans 49 localités ou villages d'Italie du Sud, par environ 100 000 personnes » <sup>28</sup>. Le linguiste italo-albanais Emanuel Gior-dano, sur la base des statistiques italiennes, aboutit à un résultat un peu plus important : 55 villages avec 135 811 albanophones. Autrefois, précise-t-il, on parlait albanais dans 44 autres villages. Les albanophones de ces 94 villages se répartissaient ainsi : Cosenza 54 617, Catanzaro 16 139, Campobasso 14 939, Potenza 12 821, Foggia 11 632, Palerme 11 081, Tarente 6 249, Avellino 2 437 et Pescara 637. Parmi eux, 15 000 environ parlent peu l'albanais, surtout dans les provinces de Tarente et de Catanzaro <sup>29</sup>.

Presque toutes ces données proviennent de linguistes. Parmi les linguistes qui se sont intéressés à la question du peuplement italo-albanais se distinguent particulièrement l'Autrichien Maximilian Lambertz et l'Albanais Eqrem Çabej. Les travaux de Çabej sur ce problème et sur d'autres touchant à la langue et à la culture albanaises se trouvent dans diverses revues <sup>30</sup>.

Bien que les Albanais d'Italie aient quitté leur pays depuis des siècles et que la majorité ait été convertie au catholicisme et romanisée de force, leur grand nombre et leur répartition territoriale compacte leur ont permis de sauvegarder leurs traditions, leur folklore, leur langue et leur conscience nationale ; cela se remarque surtout chez les montagnards : R. Zllatku a visité à la fin de 1975 de nombreux villages albanais d'Italie du sud et noté une série de traits se rapportant à leur vie, leur langue, leurs traditions et leur folklore. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, comme toutes les populations des régions pauvres d'Italie, ils ont connu une intense émigration en Argentine, au Brésil, en Uruguay, aux Etats-Unis, etc. Quelques prêtres albanais de Buenos-Aires rapportent que dans cette seule ville sont venus quelque 40 000 italo-albanais de la région de Cosenza <sup>31</sup>. Çabej souligne que les italo-albanais se sont installés non seulement en Amérique, mais aussi dans les grandes villes d'Italie du nord <sup>32</sup>.

## AUTRES ASPECTS DE LA DIASPORA ALBANAISE

Dans des conditions historiques et politiques difficiles et dans un

environnement social et économique défavorable, des Albanais se sont installés en Bulgarie (dans l'est du Rhodope, à Sofia, près de Târnovo...) <sup>33</sup> et en Roumanie, où leur colonie a déployé une activité littéraire et culturelle notable <sup>34</sup>. De même, un nombre important d'Albanais a émigré en Turquie, en Egypte, en Syrie, en Russie, et dans certaines parties de l'actuel territoire yougoslave comme la Dalmatie, où existe aujourd'hui un village Arbënesh (Arbanasi) près de Zadar, et la Symrie où, fuyant l'oppression turque en même temps que les Serbes et les Autrichiens, des Albanais de Kosovë et de Macédoine se sont groupés après 1690 et 1737 dans les villages de Nikinci, Hrtkovci, Jarak, etc. entre la Save et Šabac <sup>35</sup>. L'immigration des Albanais dans ces régions s'est poursuivie pendant les deux siècles suivants.

A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et pendant tout le XX<sup>e</sup>, à partir des guerres balkaniques, de nombreux Albanais ont émigré aux Etats-Unis, au Canada, en Australie, dans certains pays d'Europe et en Turquie. Pour des raisons économiques, au cours de ces dernières années 10 000 à 20 000 Albanais de Kosovë, du Montenegro et de Macédoine ont quitté la Yougoslavie pour les Etats-Unis, le Canada, l'Australie. On estime qu'aux Etats-Unis vit aujourd'hui plus d'un demi-million d'Albanais <sup>36</sup>.

L'émigration albanaise des pays balkaniques, particulièrement de la Yougoslavie, vers la Turquie au XX<sup>e</sup> siècle, après les guerres balkaniques, entre les deux guerres mondiales et après la seconde, représente certainement la plus massive des migrations albanaïses depuis le XIV<sup>e</sup> siècle.

Selon H. Hoxka, 100 000 à 200 000 Albanais ont émigré en Turquie jusqu'aux guerres balkaniques. En 1936, la Yougoslavie bourgeoise avait déjà contraint une centaine de milliers d'Albanais à prendre le chemin de la Turquie, et après la seconde guerre mondiale, de 1951 à 1966, il en est encore parti environ 70 000 vers ce pays. Il y aurait aujourd'hui un million d'Albanais en Turquie, compte tenu du croît naturel des émigrés <sup>37</sup>. Cependant, le nombre d'Albanais émigrés en Turquie depuis la guerre pourrait être encore plus grand que ne l'indique cet auteur. Car, au cours d'un débat sur des questions relatives aux Albanais de Kosovë au XIV<sup>e</sup> Plénum du Comité central de la Ligue des Communistes de Serbie, on a indiqué que cette seule province, au cours de ces années où des pressions diverses furent exercées sur les Albanais, 50 000 personnes environ avaient émigré <sup>38</sup>. Et on sait que d'autres régions de Yougoslavie ont connu une émigration albanaise, avant tout la Macédoine, étape sur la route de l'émigration (Skopje). De la seule Macédoine, avaient émigré vers la Turquie, de 1955 à 1958, 160 000 « Turcs », car le gouvernement turc ne les acceptait que sous cette appellation. Beaucoup d'entre eux étaient de nationalité albanaise et la période d'émigration maximale des Albanais en Turquie se situe justement après 1958 <sup>39</sup>. Les Albanais peuplent aujourd'hui en Turquie des villages entiers et des quartiers des grandes villes. Ils sont en général implantés de façon compacte selon leur lieu d'origine et l'albanais est employé dans la majorité des familles ; le plus grand nombre entretient des relations avec la parenté demeurée en Yougoslavie.

De nombreux Albanais vivent aujourd'hui dans divers pays de l'Europe industrielle. Ils y sont venus, notamment en France et en Belgique, soit d'Albanie avant ou immédiatement après la seconde guerre mondiale, soit de Yougoslavie après la guerre. Au cours des dernières années beaucoup d'Albanais ont émigré de Yougoslavie et de Turquie en Allemagne fédérale, en Autriche, en Suisse, en France, en Suède comme travailleurs migrants, plus d'un avec sa famille. On peut s'attendre à ce qu'un certain nombre y reste définitivement, ayant épousé des ressortissantes des pays d'accueil.

A. Desnickaja, traitant de problèmes de langue et d'ethnographie albanaise, affirme qu'il y a des Albanais en Union soviétique et qu'ils vivent dans quatre villages : Gamovska, Georgievska et Devnensko près de la mer d'Azov dans la région de Zaporozje et Zevtnevoe dans le territoire de Karakurt. En 1951 vivaient dans ces villages 2 587 Albanais, sur 4 800 en Union soviétique<sup>40</sup>. Leur établissement s'est effectué par étapes au cours des deux derniers siècles.

Les Albanais, séparés de leur souche et établis dans diverses parties du monde, ont toujours développé leur activité culturelle nationale par des journaux, des revues, des clubs et des sociétés, ainsi à Safia, Bucarest, Istanbul, Palerme, Cosenza, Rome, Naples, Chicago, Damas, Le Caire, Alexandrie. Comme le souligne E. Çabej « dans les régions où ils se sont installés, les Albanais ont constitué un élément aux caractéristiques positives. Ce n'étaient pas seulement des gens armés ou des mercenaires, comme l'a souvent prétendu une historiographie tendancieuse. Combattants, ils étaient aussi des gens civilisés. Au cours des temps ils ont peuplé et mis en culture des régions désertées et dévastées<sup>41</sup>. De leur sein sont sortis des hommes remarquables, qui ont conservé l'honneur de leur ancienne et de leur nouvelle patrie »<sup>42</sup>.

## *LA POPULATION DE L'ALBANIE*

De tous les Albanais, le groupe le plus nombreux vit dans son pays d'origine, la R.S.P. d'Albanie. En 1977 l'Albanie avait à peu près 2 550 000 habitants, dont moins de 2,5 % appartenaient à des minorités nationales : il s'y trouvait donc environ 2 500 000 Albanais.

La population d'Albanie s'accroît très vite. De 1923 à 1977 elle a augmenté de 1 747 000 personnes, soit de 217,5 %, ce dynamisme caractérisant surtout la période de l'édification du socialisme : de 1945 à 1977 la population albanaise s'est accrue de 1 428 000 habitants, soit de 127,2 %<sup>43</sup>. Cette croissance est particulièrement forte depuis 1955 parce que le taux de mortalité, et notamment de mortalité infantile, jusqu'alors très élevé, a commencé de diminuer du fait de l'amélioration des conditions sanitaires et des conditions matérielles d'existence ; le taux d'accroissement naturel, l'un des plus élevés d'Europe et du monde, a oscillé entre 26 et 30 p. mille au cours de la dernière décennie.

L'accroissement de la population n'est pas uniforme en Albanie

malgré les efforts d'harmonisation de l'évolution du peuplement, le développement uniforme des villages et des villes, de l'agriculture et de l'industrie. C'est l'effet de la mobilité spatiale de la population et de l'inégalité des taux d'accroissement naturel, qui variaient de 1969 de 19,3 p. mille dans l'arrondissement de Gjirokastrë à 38,2 p. mille dans celui de Mirditë <sup>44</sup>.

La dispersion de l'habitat est considérable en Albanie ; son éparpillement tient à des conditions d'évolution historique difficiles. En 1923 l'Albanie comptait 2 559 localités, dont 21 villes seulement. En 1975 elle en comporte 2 675, dont 63 villes. L'accroissement du nombre des villes est une conséquence normale des transformations socio-économiques, mais l'augmentation du nombre de localités rurales paraît incompréhensible. Il est lié cependant à l'utilisation rationnelle de l'espace et au développement planifié de l'agriculture. Alors que jusqu'à la seconde guerre mondiale 90 % de la population vivait à la campagne, tâchant de s'assurer le minimum vital, il y a aujourd'hui moins de 65 % de population rurale.

Bien que cette dispersion de la population rurale lui rende plus difficile l'urbanisation et l'accès au progrès social et culturel, cependant, grâce à la grande attention que portent à l'agriculture et aux campagnes les autorités albanaises, la modernisation de l'agriculture, sa collectivisation (coopératives), l'électrification définitive de tous les villages en 1970, l'élévation du niveau d'instruction, de culture et de santé et l'amélioration des conditions de vie ont réussi à transformer les campagnes à tous égards et à réduire les différences qui les séparent des villes.

## *LES ALBANAIS DE YOUGOSLAVIE*

Après l'Albanie, c'est la Yougoslavie qui compte le plus d'Albanais. Le recensement de 1971 en dénombre 1 309 000. Le nombre des Albanais de Yougoslavie par républiques et provinces en 1971 était le suivant : Kosovë 916 167 (73,7 % de la population de la province), Macédoine 279 871 (17 %), Serbie 65 507 (1,2 %), Montenegro 35 674 (6,7 %), Croatie 4 177 (0,1 %), Bosnie-Herzégovine 3 764 (0,1 %), Voïvodine 3 086 (0,2 %) et Slovénie 1 281 (0,1 %) <sup>45</sup>. Le plus grand nombre vit donc dans des régions contiguës à l'Albanie : Kosovë, Macédoine et Montenegro. Leur accroissement naturel moyen annuel, qui est de 45 000, permet d'estimer leur nombre à 1 600 000 à la fin de 1977, ce qui équivaut à 64 % de la population de la R.P.S. d'Albanie. Les deux pays comptent donc environ 4 100 000 Albanais, dont 40 % en Yougoslavie ; c'est dans ce pays que les Albanais connaissent leur taux d'accroissement naturel le plus élevé, de l'ordre de 30 pour mille <sup>46</sup>.

Si l'on ajoute à cela le nombre approximatif d'Albanais vivant dans les autres pays où ils se sont établis dans un passé éloigné, proche ou très proche, on obtient pour le monde entier une population d'environ

6 millions d'Albanais. 42 % d'entre eux habitent leur patrie, et 27 % la Yougoslavie. Hors d'Albanie vivent environ 3,5 millions d'Albanais (58 %). Il est dans le monde peu d'exemples de peuples dont la majorité vit hors des frontières de son propre pays <sup>47</sup>.

## CONCLUSION

L'aire d'extension des Albanais s'est d'abord réduite, puis ils se sont diffusés hors de la péninsule balkanique, se séparant ainsi de leur souche. Les processus de transfert et d'assimilation se sont déroulés dans des conditions historiques défavorables : les Albanais ont été massivement romanisés dans l'Antiquité tardive, puis, slavisés au Moyen-âge, tandis que la pénétration turque a déclenché une islamisation intensive et provoqué une émigration des Albanais en Grèce et en Italie, qui s'est étendue ensuite hors d'Europe aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles et a conduit en Turquie nombre d'Albanais de Yougoslavie. Ces migrations ont toujours procédé par vagues. Partout où ils se sont installés, les Albanais ont constitué un élément positif. Dispersés et éloignés de leurs régions d'origine, ils ont pourtant gardé le plus souvent leur conscience nationale, leur langue, leurs traditions, leur folklore, et contribué au développement de leur culture nationale.

Entrant dans les flux de population de la société industrielle, les Albanais qui vivent hors de la R.P.S. d'Albanie vont se disséminer toujours davantage, émigrant des régions qu'ils peuplent actuellement pour en gagner d'autres. De ce processus dépend l'évolution de leur nombre dans chaque région, mais il est certain qu'on n'assistera plus à des migrations de grande ampleur comme ce fut le cas dans le passé, lorsqu'il s'agissait de vider certains territoires, d'assimiler les Albanais, de les dénationaliser et de réduire leur nombre.

Le rythme de croissance du nombre des Albanais va demeurer élevé, surtout en Albanie et en Yougoslavie, du fait d'une natalité élevée et d'une mortalité générale et infantile en diminution rapide. Le taux d'accroissement naturel, qui dans les deux pays s'est stabilisé à un niveau élevé (25 à 30 pour mille) depuis vingt ans, ne diminue pas mais tend au contraire à augmenter dans plusieurs régions ; il est le plus élevé d'Europe et l'un des plus élevés du monde, de sorte que les Albanais vont accroître leur part dans la population européenne et mondiale.

Faculté des Sciences Naturelles  
Université de Pristine  
(Yougoslavie)

NOTES

1. Détails dans *Kuvendi i l i studimeve ilire, I, II*, Akademia e Shkencave e RPSH (Premier Colloque des études illyriennes, I, II, Académie des Sciences de la R.P. d'Albanie), Tirana, 1974.
2. Pendant le second quart du XIX<sup>e</sup> siècle, la marine royale grecque, fondée sur les traditions navales de Hydra, est incapable d'exécuter des ordres de manœuvre donnés dans une autre langue que l'albanais. Voir aussi Edmond About, *Le roi des montagnes*, passim.
3. *Historia e popullit shqiptar, I*, Tiranë, 1967 (Histoire du peuple albanais, I, réédition de l'Institut des manuels scolaires de la R.S. de Serbie, subdivision de Prishtinë, 1968, p. 198).
4. T. Jochalas, *Dissertationes Albanicae*, Trophenik, München, 1971.
5. J.G. Hahn, *Aalbanesiche Studien I*, léna, 1854, p. 32.
6. E. Çabjet, *Studime gjuhësore* (Etudes de linguistique, V), Rilindja, Prishtinë, 1975, p. 57.
7. J. Cvijic, *Balkansko poluostrvo i juznoslovenske zemlje. Osnovi antropogeografije, Knj. I i II* (La péninsule balkanique et les pays slaves du sud. Fondements d'une géographie humaine, livres I et II), Beograd, 1966, p. 140.
8. B. Nusic, *Kosovo - opis zemlje i naroda* (Le Kosovo, description d'un pays et d'un peuple), Matica srpska, Novi Sad, 1902.
9. *Cislenost i rasselenie narodov mira*, An. SSSR (Effectif et répartition des peuples du monde. Académie des Sciences de l'URSS), Moskva, 1962, p. 121 ; d'après A. Desnickaja, *Albanskij jazik i ego dialekti* (La langue albanaise et ses dialectes), Nauka, Leningrad, 1968, p. 11. Les estimations soviétiques pèchent par sous-évaluation ; il y a d'ailleurs fort longtemps qu'aucun recensement conduit en Grèce n'a pris en compte les langues maternelles.
10. *Historia e popullit shqiptar, I* (Histoire du peuple albanais, I), pp. 198-199.
11. E. Çabjet, *Studime gjuhësore* (Etudes de linguistique, V), pp. 56-58.
12. K. Kazazis, "Greek and Arvanitika in Corinthia", *Balkanistica, Occasional Papers in Southeast European Studies*, III, 1976, pp. 42-51. Consulter également sur le parler albanais en Argolide méridionale, N.E. Gavrielides, *A Study in the cultural ecology of an olive growing Community: the Southern Argolid, Greece*. 1976, Indiana University. Ph.D. Et, plus généralement, la recension faite par Titos P. Jochalas, *Gli studi albanologici in Grecia, Lexikografiko Deltio*, Athènes, 1972.
13. R. Zllatku, *Me arbëreshët* (Chez les Arbëreshët, Prishtinë, 1976, pp. 155-189. Cependant, l'origine albanaise d'une partie des toponymes cités par Zllatku pourrait être contestée par un Grec pour qui Vathi, Vari, Pylli et Skourta s'apparentent à des r.ots grecs désignant respectivement ce qui est profond, lourd, une porte et ce qui est obscur... Et on peut rappeler quel soin mettent les autorités grecques à helléniser les toponymes considérés comme trop évidemment turcs ou slaves.
14. Voir à ce sujet : D. Zangari, *Le Colonie Italo-Albanesi di Calabria. Storia e Demografia Secoli XV-XIX*, Caselli, Napoli, 1940, p. 20-27 et suivantes ; P. Scaglione, *Historia e Shqipëtarëvet t'Italisë* (Histoire des Albanais d'Italie), Saravulli, New York, 1921. G. Nicholas Nasse, *The Italo-Albanian Villages of Southern Italy*, National Academy of Sciences - National Research Council, Publication 1149, Washington, 1964, pp. 24-26. Le prof. Çabjet affirme que l'immigration albanaise en Italie s'est produite en 1437 dans la ville d'Ancône, en 1448 en Calabre et en Sicile, en 1484 en Apulie et en Calabre, en 1534 en Calabre et autres lieux, en 1744 dans les Abruzzes, et une dernière vague en 1774 à Brindisi di Montagna en Apulie (voir Çabjet, *Studime gjuhësore*, V, pp. 57-58).
15. *Historia e letërsisë shqipe, I-II*, Tiranë 1959 (Histoire de la littérature albanaise, I-II - réédition de l'Institut des manuels et matériel d'enseignement de la Province de Kosovë, Prishtinë, 1971, pp. 142, 156 et suivantes.

16. G. Nicholas Nasse, sur la base des données de D. Zangari, op. cit., pp. 48-50, et d'observations personnelles en Lucanie et en Sicile, affirme que dans 44 villages, dont 42 peuplés d'albanophones, le rapport des orthodoxes et des catholiques est de 50/50 (G. Nicholas Nasse, *The Italo-Albanian Villages of Southern Italy*, p. 81).
17. *Historia e letërsisë shqipe, I-II*, Tiranë, 1959.
18. R. Ismajli, *Prënjë e fortë* (Forte racine), Rilindja, Prishtinë, 1978, pp. 5-31.
19. Voir : E. Çabej, *Për gjenezën e literaturës shqipe* (Sur la genèse de la littérature albanaise), Prishtinë, 1970, pp. 12-22.
20. E. Barbaroch, *Albania*, Roma 1905, pp. 331-333 ; d'après *Historia e letërsisë shqipe, I-II*, p. 156.
21. T. de Mauro, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 283.
22. A. Skura, *Gli Albanesi in Italia*, Boston 1912 ; R. Zllatku, *Me arbëreshët*, Prishtinë, 1976, p. 24.
23. Voir : D. Zangari, op. cit., pp. 48-50 ; P. Scaglione, op. cit., pp. 75-80, et *Il Controbutto Degli Arbreshi Alla Letteratura Albanese*, Associazione Italiana per i rapporti culturali tra L'Italia e L'Albania, Roma, 1955, p. 7 ; d'après G.N. Nasse, op. cit., p. 26.
24. *Historia e letërsisë shqipe, I-II*, p. 156.
25. *Annuario Statistico Dei Comuni Italiani*, Istituto Centrale Di Statistica-Ministero Dell'Interno, Roma, 1958, pp. 47-50, 80-81 ; G. Nasse, op. cit., p. 80.
26. *Cislenost i rasselënie narodov mira*, An. SSSR (Effectif et répartition des peuples du monde. Académie des Sciences de l'URSS), Moskva, 1962, p. 121 ; A. Desnickaja, *Albanskij jazik i ego dialekti* (La langue albanaise et ses dialectes), Nauka, Leningrad, 1968, p. 11.
27. E.P. Hamp, *Vaccarizzo albanese phonology: the sound-system of a Calabro-albanian dialect*, thèse de doctorat (manuscrit), Chicago, 1951, pp. XXIV-XXV (a).
28. E. Çabej, *Studime gjuhësore, V* (Etudes de linguistique, V), Prishtinë, 1975, p. 49.
29. E. Giordano, *Dizionario degli Albanesi d'Italia*, Edizioni Paoline, Bari, 1963 (voir le tableau à la fin du dictionnaire). Sur les italo-albanais, on peut également consulter Klaus Rother, *Die Albaner in Südtalien*, avec 1 carte h.t. et 3 cartes in t., biblio., *Mitteilungen der Osterreichischen Geographischen Gesellschaft*, Bd 110, Teil I, pp. 1-20, 1968 ; J. Meyriat et al., *La Calabre, une région sous-développée de l'Europe méridionale*, Paris, 1960 ; I. Minisci, *Attività culturale e patrimonio librario albanesi nella badia di Grottaferrata*, *Boll. della badia greca di Grottaferrata*, 1973, vol. 27 ; A. Trapuzzano, *Gli Albanesi nell'Italia meridionale*, *Studi meridionali*, 1971, t. IV, 2-3, pp. 253-264 ; M. Cataudella, *Gli Albanesi del Pollino*, Nord e Sud, 1972, t. XI, pp. 117-123.
30. Presque toute l'œuvre scientifique du prof. Çabej a été publiée par Rilindja, de Prishtinë, en 6 tomes. Voir E. Çabej, *Studime gjuhësore* (Etudes de linguistique I-VI, Prishtinë 1975-1977).
31. R. Zllatku, *Me arbëreshët* (Chez les Arbëreshët), Rilindja, Prishtinë, 1976, p. 18 et suivantes.
32. E. Çabej, *Studime gjuhësore, V*, p. 50.
33. Voir : B. Sokolova, "Roli i kolonisë shqiptare të Sofjes për zhvillimin e letërsisë shqipe në kohën e Rilindjes", *Seminari i kulturës shqiptare për të huaj*, 4 (Rôle de la colonie albanaise de Sofia dans le développement de la littérature albanaise à l'époque de la Renaissance, quatrième Séminaire de culture albanaise pour les étrangers), Prishtinë, 1978, pp. 233-245.
34. V. Balaj, "Lidhjet kulturore shqiptaro-rumune", *Buletini i shkencave të Institutit pedagogjik dyvjeçar të Shkodrës, Numër i posaçëm* (Les associations culturelles albanoroumaines, Bulletin scientifique bisannuel de l'Institut pédagogique de Shkodër, numéro spécial), Shkodër, 1964, pp. 53-88.
35. M. Kostic, "Ustanak Srba i Arbanasa u Staroj Srbiji protiv Turaka 1737-1739 i seoba u Ugarski", *Glasnik Srpskog naucnog Drustva, knj. VII-VIII* (Le soulèvement des Serbes et des Albanais contre les Turcs dans la vieille Serbie et leur émigration en Hongrie, Bulletin de la société serbe des sciences, livres VII-VIII), Skoplje, 1930 ; "Prilog za istoriju emigracionog pakreta iz Stare Srbije god. 1737" (Contribution à l'histoire de l'émigration de vieille Serbie en 1737), *Juzna Srbija*, IV, Skoplje 1923, pp. 970-972 ; "Arnautsko naselje u Sremu" (L'établissement des Albanais dans la Srem), *Juzna Srbija*, III, Skoplje, 1923, pp. 273-279 ; "Prilozi istoriji srpsko-arbanaskog ustanka

1689-1690", *Arhiv va arbanasku starinu, jezik i etnologiju, II* (Contributions à l'histoire du soulèvement serbo-albanais de 1689-1690, Archives des antiquités, de la langue et de l'ethnologie albanaises, II), Beograd, 1924, p. 11-18.

36. H. Hoxha, "Uzroci, problemi i posledice migracionih kretanja stanovništva Kosova i pripadnika albanske nacionalnosti prema inostranstvu", Referat na jugoslovenskom simpozijumu: *Iseljnistvo naroda i narodnosti Jugoslavije i uzajamne veze s njim* (Causes, problèmes et conséquences de l'émigration de la population du Kosovo et des Albanais à l'étranger, Rapport au symposium yougoslave: L'émigration des peuples et nationalités de Yougoslavie et leurs rapports mutuels), Zagreb, 2-5 XII, 1976, pp. 7-8.

37. H. Hoxha, *ibid.*, pp. 3, 6, 9.

38. XIV Plenum CK SKJ. SK u borbi za nacionalnu ravnopravnost (Quatorzième Plenum du Comité central de la LCY. La ligue des communistes dans la lutte pour l'égalité nationale), Komunist, Beograd, 1968, p. 181.

39. D. Anakiovski, "Kretanje zaposlenosti i promene u socijalnoj strukturi stanovništva SR Makedonije", *Stanovništvo*, n° 4, Institut društvenih nauka, Centar za demografska istraživanja (Evolution de l'emploi et changements dans la structure sociale de la population de la R.S. de Macédoine, *Stanovništvo*, n° 4, Institut des sciences sociales, Centre de recherches démographiques), Beograd, 1967, pp. 294-295; J. Sinadinovski, "Osnovne strukturalne promene stanovništva SR Makedonije u posleratnom periodu razvitka" (Changements structurels fondamentaux dans la population de la R.S. de Macédoine au cours de la période de développement de l'après-guerre), *Cvijicev zbornik*, Académie serbe des Sciences et des Arts, Beograd, 1968, p. 169.

40. A. Desnickaja, *op. cit.*, pp. 11-12.

41. Il faut rappeler à ce propos leur rôle dans le repeuplement de la Béotie entre Rivedostre, sur le Golfe de Corinthe, et Nègrepont, sur l'Europe, entre les positions tenues en Attique par les ducs de la Roche et les territoires sous contrôle byzantin plus au nord.

42. E. Çabej, *Studime gjuhësore*, V, p. 61.

43. *Vjetari statistikor i RPSH 1971*, Drejtoria e statistikës (Annuaire statistique de la R.P. d'Albanie, Direction de la statistique), Tiranë, 1971; *Republika popullore e shqipërisë në jubileun e 30 vjetorit të themelimit të PPSH*, Drejtoria e statistikës (la R.P. d'Albanie au jubilé du 30<sup>e</sup> anniversaire de la fondation du Parti du travail d'Albanie, Direction de la statistique), Tiranë, 1971; *Vjetarët statistikorë të RPSSH 1975-1978* (Annuaire statistiques de la R.P.S. d'Albanie 1975-1978), Tiranë.

44. H. Islami, "Elementi demografskog razvitka NR Albanije" (Eléments du développement démographique de la R.P. d'Albanie), *Ekonomika misao*, n° 3, Beograd, 1974, pp. 164-172.

45. *Popis stanovništva i stanova 1971. Nacionalni sastav stanovništva po opstinama*, Bilten 727, Savezni zavod za statistiku (Recensement de la population et des logements de 1971. Composition nationale de la population par communes, Bulletin 727, Institut fédéral de statistique), Beograd, 1972, p. 4 de l'annexe.

46. La question des Albanais de Yougoslavie n'est évoquée ici que pour mémoire.

47. C'est aussi le cas des Irlandais (Cf. Jacques Verrière, *La population de l'Irlande*, Paris, Mouton, 1979).

## **LES RELATIONS GRECO-TURQUES : MYTHES ET REALITES**

Stephane YERASIMOS

Pour aborder un tel sujet il faut avant tout se résoudre à attaquer un des grands décors qui dominent la scène des relations internationales : celui de l'ennemi héréditaire. C'est dire les précautions qu'il faut prendre pour démêler les mots, les concepts, les idées reçues.

Lorsque deux concepts s'opposent, leur opposition fait partie de la définition de chacun d'eux ; plus même, souvent elle définit les concepts. Il faut donc commencer par définir le « grec » qui contient dans son essence même l'opposition au « turc » et vice-versa.

Ce « grec » serait le même d'Homère à Venizelos. Dépositaire exclusif du label, d'une « race » avec son génie et ses « démons » (on ne sait trop pourquoi mais ces derniers sont les plus appréciés), il bénéficierait d'une continuité remarquable comme créateur d'abord et défenseur ensuite des valeurs de la « civilisation occidentale ». Cette continuité, pierre angulaire de tout l'édifice idéologique, sert à revendiquer un héritage et à placer les héritiers au-dessus de tout soupçon. Ainsi toute action ne viserait qu'à défendre ou diffuser cette civilisation dont le grec est le dépositaire par excellence, et par conséquent, l'autre, celui qui s'oppose ou qui, tout simplement, résiste à cette action civilisatrice est le réfractaire, le « barbare ».

Cette vision du grec contient donc dans son essence celle du barbare, son contraire qui la valorise et la justifie. L'histoire du grec devient la lutte éternelle de la lumière contre les ténèbres.

Descendons un moment des sphères de l'« idéologie pure » aux

réalités géopolitiques pour considérer la société grecque antique tentant de se stabiliser de part et d'autre de l'espace égéen dont la côte orientale, anatolienne, est toujours à la merci des empires secrétés par les grands espaces intérieurs du Moyen-Orient ; on peut alors remonter dans les sphères en rapportant les éléments d'une autre certitude : le barbare vient de l'Orient.

Au début il y avait les Perses. Alexandre le Grand, glaive néophyte de la civilisation, se chargea d'y porter les lumières. Ensuite c'est l'intermède de Rome « la parvenue », qui ne fait d'ailleurs rien de plus que copier et diffuser la civilisation grecque. Puis arrive le christianisme, qui ne fait que réaliser la philosophie platonicienne et aristotelicienne. Ensuite Byzance, qui s'« hellénise » si rapidement et si complètement que ce serait preuve manifeste de mauvaise volonté que de remarquer les différences sociales, économiques, culturelles entre Athènes et Constantinople.

En face toujours les Perses, contre eux les premiers empereurs byzantins mènent l'assaut au nom de l'immuable hellénisme. Jusqu'à ce que l'Islam, véhiculé par les Arabes apparaisse. Cet événement fixe une fois pour toutes l'opposition religieuse qui reste toutefois idéologiquement subordonnée à l'opposition principale, irréductible de la civilisation contre la barbarie. Enfin le « turc » prend la place de l'arabe tandis que le « grec » se trouve de plus en plus posté aux premiers rangs des défenses de la civilisation occidentale dont il est le créateur premier et le défenseur ultime. Dans le cadre de cette fiction idéologique la quatrième croisade qui transforme Byzance et la Grèce en fiefs féodaux distribué aux hoberaux français et italiens, la domination politique et économique de Venise et Gênes qui ruine les derniers bastions chrétiens de l'Orient, n'apparaissent que comme des péripéties, de regrettables incidents dus au zèle néophyte des nouveaux adeptes de la civilisation.

Le « turc » accomplit finalement ce que le perse et l'arabe n'ont jamais réussi : il conquiert la Grèce et celle-ci vit sous son « joug » pendant quatre siècles. Même si la Grèce n'a pas été indépendante depuis la prise de Corinthe par les Romains en 146 avant notre ère, cette rupture est considérée comme une souillure mais aussi comme l'explication de toute dissemblance entre les traits du grec actuel et ceux de son idéal antique. L'Europe occidentale qui s'est vite reconnue comme héritière de cette Grèce mythique a beaucoup contribué à ce processus. L'érudit de la Renaissance ou des Lumières lit dans ses classiques que Inachos, le fleuve de la vallée d'Argos en Péloponnèse, est le fils d'Océan et de Tethys et s'imagine, au travers du symbolisme mythologique, des splendeurs dignes d'un Nil ou d'un Amazone. Aussi, lorsqu'il prend son bâton de pèlerin pour vérifier sur place et se trouve devant un torrent sec pendant la plus grande partie de l'année conclut-il logiquement à la faute des Turcs. Ainsi l'image idéale d'une Grèce mythique conservée dans les musées de l'Occident revient à son pays d'origine pour frémir d'horreur devant la réalité, au travers des yeux du voyageur éclairé mais aussi de l'intellectuel autochtone. Tout ce qui

ne correspond pas à cet idéal, revu et corrigé par Rome et Paris, Londres et Munich, tout ce qu'on ne peut pas, ou ne veut pas rattacher à coup de recherches spasmodiques à une antiquité obscure et problématique, c'est-à-dire le plus gros d'une culture populaire bien enracinée et bien vivante, est renié et mis sur le compte du « turc ». La « turcocratie » (la période de l'occupation turque) devient la face cachée et l'alibi de la Grèce, le turc le côté obscur, inavoué, le subconscient du grec.

En dehors de cette opposition irréductible le reste du monde se divise en Philhellènes (philo = aimer) et Misellènes (miso = haïr), les premiers, ceux qui acceptent le schéma décrit, sont des personnes libérales, progressistes et éclairées, les autres des personnages louches aux desseins inavouables.

De l'autre côté les choses sont plus simples, parce que, au niveau de la conscience, le « Turc » émerge de cette opposition en en supportant tout le poids. Il sait au départ qu'il est le barbare des autres. Il sublime donc cette caractéristique imposée, et se définit comme conquérant et fondateur d'empires, rassembleur et organisateur ; il a maintenu la stabilité et même la survie d'une foule de peuples des Balkans et du Moyen-Orient qui sans son génie organisateur se seraient entreteus. La pax ottomanica, maintenue au prix des sacrifices du soldat turc et de l'Etat turc, a permis aux minorités, et particulièrement à la minorité grecque, de prospérer. Le grec, une fois enrichi, poignarde son bienfaiteur dans le dos, se révolte contre lui, l'attaque en chaque occasion, cherchant à l'humilier, l'envahir, l'anéantir.

Ainsi, de ce côté, le point de départ de l'opposition est le sentiment d'indignation d'un père magnanime face à la trahison d'un fils indigne ; trahison qui engendre le mépris (ce qui permet de rendre la pareille), et justifie également l'hostilité et les éventuelles répressions. Ce premier sentiment découle d'une image paternaliste du « turc seigneur » indigné et méprisant face à l'ancien « sujet » enrichi dans les affaires. Mais à côté de l'image du « turc seigneur », fondateur et administrateur d'empire, il y a celle du « turc paysan », base et support de cet empire, idéalisé sous les attributs de la sobre persévérance et de la pureté des valeurs essentielles. A ce turc « pur » s'oppose le grec « pervers », jouisseur, dilapideur des biens produits par le premier ; cette image vient se superposer à celle, traditionnelle, de l'« infidèle ». On retrouve donc aussi le mépris comme aboutissement de ce deuxième cheminement ; mais ici le mépris cache mal une pointe d'envie. Finalement, c'est peut-être dans l'identité de ces deux inavouables : le côté caché du « grec », prisonnier de son « antiquité » et l'aspiration secrète du « turc » pris au piège de sa « grandeur », que se trouve la solution d'une opposition apparemment irréductible.

Bâtir deux modèles pour tenter d'éclairer les deux côtés de l'opposition vécue par deux peuples, comporte le danger immédiat de s'y enfermer, de demeurer prisonnier du schéma qu'on voulait précisément dissoudre. Le moyen pour en sortir serait d'essayer de les placer dans le contexte historique dans lequel ils se sont formés, dans celui du

développement d'une conscience nationale. Ces schémas tentent de saisir ce qui s'est progressivement cristallisé comme les idéologies nationales grecque et turque formées au cours d'une longue histoire conflictuelle ; c'est dans ce contexte qu'il faut les aborder.

La naissance d'une conscience nationale renvoie à celle d'une bourgeoisie ; c'est par là qu'il faut commencer. A ce niveau le décalage entre les deux sociétés, grecque et turque, apparaît déjà, puisque c'est la bourgeoisie grecque qui eut la primauté historique. Dans la société ottomane, cadre de cette évolution, où la richesse provient ordinairement de la terre et, épisodiquement, de la guerre, le commerçant est à ses débuts un paria, il est exclu des structures donnant accès direct aux richesses. En même temps l'empire ottoman assume pleinement son statut d'empire poly-ethnique ; il ne se donne qu'une seule constante, celle de la religion islamique. Ses structures se manifestent par trois catégories d'éléments : une masse turco-musulmane, les « nations » et la classe dirigeante. Le premier élément constitue le fondement de l'empire mais, en tant que tel, ne requiert pas un statut spécial ; être musulman dans un pays islamique ne nécessite pas d'autre détermination. Ceci n'implique pas, à l'inverse, une quelconque tentative d'assimilation : les peuples se savent et sont désignés comme Arabes, Kurdes, Albanais, Tartares, etc., ils ont souvent des structures internes propres issues d'antécédents pré-ottomans, tribaux, féodaux etc., mais ne jouissent pas, face au pouvoir ottoman, de statuts spécifiques, découlant de leurs particularités ethniques. Par contre, les « nations » sont des groupements bien définis appartenant à des religions autres que l'Islam. Ces nations ne sont pas des entités territoriales, elles regroupent ceux qui appartiennent à une même religion autour de leur propre hiérarchie religieuse que l'autorité ottomane a conservée et institutionnalisée. Elles jouissent donc de l'autonomie religieuse, mais aussi juridique, puisque les deux concepts ne sont pas séparés.

En se basant sur le principe que les non musulmans sont considérés comme des sujets de second ordre (ils sont notamment plus lourdement taxés) on pourrait considérer ces nations comme des ghettos institutionnels ; en réalité, chaque nation est indéniablement organisée en une hiérarchie interne efficace et reconnue qui dialogue avec le pouvoir et maintient sa propre cohésion. Par contre les sujets musulmans restent sans recours devant l'arbitraire.

Le troisième élément, la classe dirigeante est, à l'exception de la hiérarchie religieuse musulmane, en grande partie recrutée, pendant les premiers siècles de l'empire (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup>), parmi les chrétiens ; l'objectif est d'isoler les membres de cette classe de leurs origines familiales, sociales ou ethniques pour en faire une caste d'« esclaves » du pouvoir. Ainsi des membres des nations chrétiennes (et, par conséquent, de la nation grecque dont il est ici question) peuvent accéder à la classe dirigeante mais individuellement, sporadiquement et en rompant les liens avec leur groupe d'appartenance antérieure. La nation ne peut donc suivre ses membres et profiter de leur ascension, elle

reste, en tant que telle, en dehors des sources de richesses. D'où l'orientation vers le commerce, entreprise hasardeuse mais porteuse d'avenir.

Cette orientation s'opère à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. A cette époque la guerre n'est plus une ressource mais un gouffre avalant hommes et argent. Le retour de la classe dirigeante à la terre s'accélère, les seigneurs de la guerre se transforment en féodaux, oppriment de plus en plus les cultivateurs, qu'ils soient musulmans ou chrétiens. En même temps l'Europe où s'accélère l'accumulation capitaliste a besoin d'intermédiaires locaux pour se fournir en matières premières et vendre ses produits manufacturés. C'est ainsi que tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle une bourgeoisie grecque, composée de navigateurs et de commerçants se forme à partir des habitants des îles et des rivages grecs et anatoliens.

Les débuts de la bourgeoisie grecque sont ainsi marqués par deux caractéristiques qui orientent toute son évolution ultérieure : la dépendance par rapport aux forces capitalistes européennes et l'opposition au système bureaucratique-féodal ottoman. La dépendance est d'abord économique et comporte des éléments aussi bien incitatifs que limitatifs. Tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle les « compagnies du Levant » des grandes nations occidentales sillonnent l'espace méditerranéen en reléguant les marchands grecs au cabotage entre les côtes des mers ottomanes et au commerce de la mer Noire où ces derniers profitent du retard de la bourgeoisie russe pour s'infiltrer par Odessa jusqu'à Saint-Petersbourg. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, survient la grande crise économique et politique européenne : les guerres napoléoniennes et le blocus continental. Cette crise engendre le premier âge d'or des navigateurs grecs qui s'enrichissent considérablement dans la contrebande pour l'approvisionnement des ports européens. Mais, à partir de 1815, l'Europe continentale sort de la crise pour entrer dans l'ère du protectionnisme. De grandes mutations se préparent. Tandis que le continent se ferme aux produits britanniques pour accomplir sa propre révolution industrielle, les capitaux investis dans la navigation et le commerce d'outre-mer se retirent vers l'industrie. Le capitaine-armateur et commerçant grec éprouve une crise de courte durée comme répercussion de l'élévation des barrières douanières ; ces conditions font également apparaître un grand espoir pour l'avenir, puisque l'intermédiaire grec est maintenant appelé à remplir le vide entre la production européenne et les marchés orientaux. C'est ainsi que les étapes du développement de l'Europe occidentale marquent les fortunes et les infortunes de la bourgeoisie grecque.

Cette classe, en étroite dépendance de sa sœur aînée occidentale, y puise également son modèle idéologique. C'est le cas de toute bourgeoisie « périphérique » qui suit, dans son développement, le modèle occidental. Pour la Grèce ce modèle revêt deux aspects : le premier, général, consiste dans la création d'une entité nationale basée sur des critères ethniques, linguistiques, etc., et le deuxième, spécifique, constitué par un idéal grec élaboré en Occident, non au profit et à l'usage

d'un sentiment national grec mais afin de créer des titres de noblesse et des droits d'héritage à l'usage des nationalismes européens ; cet idéal grec est taillé aux mesures d'un néo-classicisme français, anglais ou bavaois. La dépendance idéologique est ainsi double : ce ne sont pas uniquement des principes mais également une idéologie « clés en mains » qui sont transposés. La bourgeoisie grecque s'évertue à se concevoir comme les autres l'exigent, selon leurs propres convenances qui n'ont rien à voir avec les réalités d'une nation grecque. Cette identification donne lieu à une série interminable de déchirements et de malentendus. Le bourgeois grec aspire à un idéal qui lui est résolument étranger et, même, impossible à atteindre, puisque inexistant. Il renie sa propre culture comme méprisable et barbare tandis que le bourgeois européen méprise le grec perverti par le joug barbare qui n'arrive pas à se rehausser au niveau de ses ancêtres imaginaires.

L'application de ces modèles idéologiques sur le « terrain » se fait au travers de deux couples d'éléments. Le premier préexiste comme donnée constitutive de la « nation » grecque dans l'empire ottoman : la langue (grecque) et la religion (chrétienne orthodoxe). La deuxième, condition sine qua non de la formation d'une nation moderne, est le noyau bourgeois et le sol national. La non superposition de ces éléments est la source des problèmes et des conflits qui marquent la naissance de la nation grecque.

La langue constituait peut-être le seul élément indiscutable de continuité entre le grec antique et le grec moderne : la religion était considérée, à travers Byzance, comme la réalisation de la civilisation antique dans le christianisme. Mais la superposition de ces deux éléments est loin d'être parfaite : orthodoxes turcophones d'Anatolie, hellénophones catholiques des îles et, surtout, frange balkanique de bulgares, albanais, macédoniens et autres valaques, orthodoxes, dont les origines ethniques se perdent dans la nuit des discussions pseudo-scientifiques. La création d'une nation est cependant un acte idéologique et non scientifique ; quand ceux qui vont présider aux destinées de la nation décident qui en fait partie et qui n'en fait pas partie, il n'appartient pas aux scientifiques et, encore moins, aux principaux intéressés de le contester. C'est ainsi que la « nation » grecque ottomane prend le chemin de la nation moderne en se servant de la hiérarchie existante, celle de l'église orthodoxe. Après une cure de déféodalisation qui ne se passe pas sans heurts et fait couler beaucoup d'encre chez les théoriciens du renouveau grec, l'église met son réseau, déjà bien éprouvé, au service de la cause ; aussitôt doublée par l'école, elle diffuse à ses ouailles du fin fond de l'Anatolie et des Balkans ottomans les vérités premières de « nos ancêtres les Athéniens » et de la Grèce éternelle. La nation grecque est en marche.

En ce qui concerne la superposition d'une bourgeoisie nationale et d'un sol national les choses sont beaucoup plus compliquées. En réalité la superposition est réduite. Le sol national existait et possédait l'heureuse particularité d'unir les hauts lieux de la patrie antique à une

majorité de grecs qui l'habitaient. Cette coïncidence pourtant n'était pas automatique ; son absence fera le malheur des Arméniens un siècle plus tard. La bourgeoisie nationale existait aussi bel et bien, mais à Constantinople, à Odessa, à Smyrne, c'est-à-dire en dehors de ce qui pourrait être revendiqué et raisonnablement obtenu, au moins dans un premier temps, comme sol national. Ce n'était d'ailleurs pas seulement le cas de la bourgeoisie, une bonne partie des éléments ethniques en train d'acquérir une conscience nationale « grecque » se trouvaient, en tant que membres de la « nation » grecque ottomane non-territoriale, dispersés sur le territoire ottoman. Cette situation pèsera lourd sur le processus de constitution de l'Etat national grec et, par là, sur les relations gréco-turques, puisque cet Etat devra être arraché morceau par morceau à l'empire ottoman, puis nettoyé de ses éléments non « nationaux ».

A la formation d'une bourgeoisie grecque dans l'empire ottoman et à la naissance du nationalisme grec, il faut ajouter l'intérêt de l'Europe occidentale pour un processus qui rendait l'intermédiaire grec indépendant et souverain, capable donc de mener à partir d'un territoire propre la tâche qui lui était assignée. Outre ces intérêts bien matériels jouait l'engouement d'une Europe intellectuelle, muselée par le Congrès de Vienne, pour un mouvement d'indépendance nationale qui proposait à l'imagination romantique cette perspective séduisante d'une révolution bourgeoise dans le berceau de la civilisation ; on comprend dès lors la vague philhellénique qui secoue l'Occident à partir de 1821, date de la révolution grecque, jusqu'à 1830, date de la création officielle de l'Etat grec.

En 1830 les puissances européennes imposent un Etat grec conforme à l'image de leurs idéaux et de leurs intérêts. La bourgeoisie qui le dirige, a pour mission de véhiculer au sein de l'empire ottoman les valeurs et les marchandises de l'Occident. Elle joue son rôle d'intermédiaire privilégié dans la course pour le partage de ce coin du monde tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'en 1914. Dans ces conditions l'Etat grec de 1830 n'est qu'une base pour la bourgeoisie grecque qui continue à vivre et à opérer à Constantinople, Smyrne ou Alexandrie mais aussi un noyau national visant à englober à terme l'ensemble des « grecs irrédimés » dispersés dans l'empire ottoman. Les conditions matérielles et idéologiques pour un irréductible conflit gréco-turc sont déjà réunies.

Lorsqu'on parle du conflit gréco-turc, il manque toutefois le deuxième volet de l'opposition : si du côté grec on assiste à la naissance d'une conscience nationale et d'un Etat grec, de l'autre côté demeure un ensemble à caractère poly-ethnique.

La conscience nationale turque se précise progressivement par opposition aux autres nationalismes de l'empire tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle ; le processus dans un premier temps est même inversé. Au fur et à mesure que les peuples non musulmans et non turcs acquièrent une conscience nationale propre et fondent ou essaient de fonder des Etats propres par sécession de l'empire, l'élément turc prend en charge la

direction et la défense de cet empire. Ainsi, au fur et à mesure que les autres éléments ethniques deviennent nationalistes, l'élément turc devient impérialiste dans le sens étymologique mais aussi courant du mot. Dans cette idée de l'empire, que le turc assume de plus en plus, les autres deviennent traîtres à l'Etat et donc sujets à répression. Pourtant, au-delà de la répression, il faut une idée force pour combattre le nationalisme triomphant. La classe dirigeante turque tente d'en fournir plusieurs au cours du XIX<sup>e</sup> siècle.

La première idée qui vint naturellement à l'esprit, fut la systématisation, sous la forme d'une idéologie moderne, de la pratique poly-ethnique de l'empire ; tel est l'ottomanisme des années 1860-70. L'empire est alors considéré comme un ensemble de nations, dont l'unité est supposée matérialisable par une constitution conférant des droits égaux aux citoyens et par un Parlement où toutes les ethnies seraient représentées. Cette idée est le fruit d'une nouvelle intelligentsia turque, influencée par les idées occidentales, opposée à l'absolutisme du palais et à une bureaucratie rétrograde. Les « jeunes ottomans » se proposent alors de sauver un empire, que l'incapacité des dirigeants mène à sa perte, en adoptant les modèles occidentaux. Ainsi commence « l'occidentalisation », thème majeur, central même, sur le long chemin qui conduit à l'éclosion d'un sentiment national turc.

L'« ottomanisme » est, malgré son nom et ses objectifs, une affaire essentiellement turque, il donne lieu à une lutte entre deux fractions : l'intelligentsia et la bureaucratie, cherchant toutes deux à conserver l'empire sous la direction effective des éléments musulmans et principalement turcs. A l'intérieur de ces groupes, la longue tradition absolutiste du palais et la persistance du principe de droit islamique d'inégalité religieuse font obstacle à un libéralisme constitutionnaliste à l'occidental. Quant aux « minorités » chrétiennes ou même musulmanes leur désintérêt pour ce qui leur paraît être une querelle interne aux groupes dominants est tempéré par deux sentiments contradictoires : profiter du libéralisme annoncé pour développer les consciences nationales et se diriger vers une séparation définitive, se méfier d'une régénérescence de l'empire, capable d'entraver les séparatismes.

Parallèlement l'histoire suit son cours. Après la Grèce et la Serbie, la Roumanie et la Bulgarie se séparent du tronc de l'empire. Chaque séparation est une mutilation plus sanglante que les précédentes pour ceux qui restent. D'une part parce que chaque coup se rapproche un peu plus de l'espace vital de l'élément turco-musulman, de l'autre, parce que lors de chaque formation nouvelle, de chaque extension d'un noyau territorial national plus proche du centre, un plus grand nombre de turco-musulmans deviennent sujets d'un Etat chrétien et doivent s'assimiler ou partir.

Au fur et à mesure que de nouvelles vagues de réfugiés déferlent des Balkans vers ce qui va de plus en plus devenir le cœur de l'empire : l'Anatolie, le sentiment d'une réaction nécessaire et urgente se développe dans l'élément turc. Les séparatismes du XIX<sup>e</sup> siècle, se mani-

festant presque tous dans des nations chrétiennes, et étant indirectement ou directement aidés par les puissances occidentales, la réaction s'affirme anti-occidentale, prend une dimension de retour aux sources qui balaie en même temps le libéralisme pro-occidental de l'ottomanisme.

Cette première tentative de retour aux sources, se manifeste dans le « panislamisme » parce qu'il correspond à l'idéal islamique de la communauté musulmane : cri de ralliement séculaire face aux dangers extérieurs, mais aussi parce que l'empire a encore besoin d'une idéologie « impérialiste » pour sauver ce qui reste et se trouve maintenant essentiellement en terre d'Islam ; enfin, parce que le panislamisme doit être conduit par le sultan-calife, c'est-à-dire par le palais, qui peut ainsi écraser les velléités libérales de l'intelligentsia pro-occidentale.

Le panislamisme est marqué de la même faiblesse, celle d'une idéologie émanant principalement de l'élément turc afin de conserver la direction de l'empire. Dans la débandade, les éléments musulmans non-turcs, activement poussés par les puissances occidentales qui craignent les répercussions d'un mouvement panislamique sur leurs colonies musulmanes, cherchent également à quitter le navire qui sombre, et s'accrochent au nationalisme. En même temps l'intelligentsia turque, décidément contaminée par le libéralisme occidental, se révolte contre la répression du régime absolutiste qui utilise le panislamisme.

Tout éclate en 1908 dans la révolution des « jeunes turcs », qui établit réellement pour la première fois un parlement et une constitution. Enfin la coexistence des nations est affirmée, au moment où leur quasi totalité ne pense qu'à quitter l'empire. Quatre ans après, en 1912-13, les guerres balkaniques mettent définitivement fin à tout espoir d'un empire poly-ethnique. La Macédoine, pierre de touche de l'expérience, où un mélange inextricable de nationalités devait rendre, pensait-on, tout partage impossible, justifiant ainsi l'existence de l'empire seul capable de proposer un cadre de paix, est dépecée par une alliance contre nature des Etats balkaniques, activement aidés par les intérêts insondables des grandes puissances. Des territoires à majorité turco-musulmane sont annexés et déclarés *ab antiquo* terres bulgares, grecques ou serbes. Une nouvelle vague de réfugiés inonde l'Anatolie. De plus, des mouvements nationaux commencent à secouer le monde arabe.

Les espoirs s'écroulent mais l'élément turc, encerclé de toutes parts sur un territoire en peau de chagrin, ne se décide toujours pas à assumer son identité nationale. Son rôle de dirigeant d'empire, qu'il revendique de plus en plus, le mène encore à une conception nationale de style impérialiste ; soit le « pantouranisme ».

Ce nationalisme impérialiste n'est pas une invention turque. C'est l'arme ultime des empires en perdition face à la montée des idéologies nationales, la récupération de l'idée nationale au profit d'un impérialisme. Les panslavistes russes, les pangermanistes allemands sont les maîtres à penser des turcs qui, au soir de leur empire, affirment une idéologie non plus défensive mais offensive puisqu'il s'agit de libérer tous les turcs, y compris ceux qui n'ont jamais fait partie du territoire ottoman.

C'est la folie destructrice et suicidaire de la première guerre mondiale, bénie et encouragée par toutes les puissances, allemands, anglais et russes compris, puisque le partage final des terres de l'empire était enfin décidé.

La prise de conscience brutale se produit dans les derniers mois de 1918 quand les Alliés encerclent un territoire sensiblement équivalent à l'actuelle République turque. Un armistice est rapidement demandé pour sauver ce qui reste ; la ligne d'armistice du 30 octobre 1918 est revendiquée comme territoire national par le nationalisme turc enfin né. On ne saurait trouver meilleur exemple d'un sentiment national né sous la menace étrangère.

Ces limites nationales seront obtenues après quatre ans de luttes qui vont forger l'idéologie nationale turque. Là encore, comme dans tous les nationalismes, tous ceux, en l'occurrence tous les musulmans, qui se trouvent sur le territoire déclaré national, sont considérés comme turcs ; la rigueur est d'autant plus grande que le séparatisme a été la bête noire de l'empire.

La lutte d'indépendance que le peuple turc doit mener pour fonder une nation à partir de son propre empire aura pris la forme d'une guerre gréco-turque. C'est là que nous revenons à notre sujet.

La Grèce, dès le début, détient une position particulière parmi la vingtaine d'Etats issus de l'empire ottoman. Ses fondements idéologiques et économiques se posent en opposition directe avec l'empire : civilisation gréco-chrétienne contre barbarie turco-musulmane, capitalisme triomphant contre féodalisme décrépit. En outre, elle est le seul Etat issu de l'empire ottoman à posséder des éléments ethniques au cœur même de ce qui reste de l'empire. Ces éléments ne constituent pas seulement une proportion considérable de la nation grecque, qui se trouve ainsi hors des frontières nationales, mais ils se renforcent quantitativement et qualitativement par rapport au milieu musulman environnant tout au long du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècles. Cette masse des « grecs irredimés » à « libérer », jointe à la « mission civilisatrice » de la Grèce constitue l'axe du conflit.

Après l'indépendance d'un premier noyau national, les Etats balkaniques continuent à grignoter le tronc de l'empire jusqu'à ce que les guerres balkaniques accomplissent le partage définitif des territoires européens. Ces guerres mettent fin au contentieux des autres pays balkaniques avec l'empire ; ce n'est pas le cas de la Grèce. Dès cette époque elle se prépare à enjamber la mer Egée vers les terres anatoliennes, pour la réalisation de la « Grande Idée ».

La « Grande idée » est le produit idéologique de l'impérialisme économique et culturel grec. C'est un « panhellénisme » finalement assez proche du « pantouranisme », lorsqu'on fait abstraction des particularités idéologiques. Elle aspire à la réunification de tous les grecs au sein d'un empire, celui d'Alexandre ou de Byzance, centré sur Constantinople. Cette ville, avec sa cathédrale Sainte Sophie où doit être couronné le la « nouvelle Rome » et de la « nouvelle Jérusalem » réunies.

Ce fer de lance de l'idéologie grecque est en contradiction avec les réalités fondamentales. La bourgeoisie et l'Etat grecs fonctionnent comme élément intermédiaire de la relation triangulaire Europe occidentale-Grèce-Empire ottoman. Dans ce cadre la « Grande Idée » a pour fonction de donner à la Grèce l'impulsion nécessaire à son rôle d'intermédiaire ; à condition qu'elle ne se réalise pas. Parce que la disparition d'un empire ottoman décrépît et exploitable à merci enlèverait à ce système d'exploitation, dont la petite Grèce est la cheville, sa raison d'être. La « Grande Grèce » issue de la « Grande Idée » ne serait plus un intermédiaire mais un rival pour l'Occident.

Ce raisonnement reste valable tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle ; l'arrivée des libéraux, idéologiquement et politiquement plus proches de la Grèce nouvelle, au pouvoir en Grande-Bretagne au début du XX<sup>e</sup> siècle, tend à modifier les choses. Les libéraux anglais, héritiers des idéaux Gladstoniens qui résumaient la Question d'Orient au renvoi des turcs « bags and baggages » aux tréfonds de l'Asie d'où ils étaient sortis, croyaient également que les terres de l'empire une fois « civilisées » et éventuellement christianisées deviendraient un bien meilleur réceptacle pour les idées et par conséquent pour les marchandises occidentales. Dans ce cadre la Grèce pourrait bien dépasser son rôle d'intermédiaire afin d'assumer celui de colonisateur, mettre en valeur ces territoires, au nom de l'empire britannique et de la civilisation occidentale réunis. Deux âmes sœurs libérales, Lloyd George et Vénizelos, tombent d'accord sur cette mission dès 1913. Les multiples renversements d'alliances tout au long de la première guerre mondiale ne feront en fin de compte que renforcer cette orientation et, à la fin de la guerre, la Grèce aura de fait carte blanche pour sa conquête anatolienne.

De l'autre côté, la défaite balkanique, avec l'énorme vague de réfugiés qu'elle entraîne, jointe à la matérialisation d'un territoire autonome arménien à l'est, crée un choc brutal. Le turc, refoulé en Anatolie qui, plus que jamais devient, par la force des choses, sa patrie, ne se sent même plus en sécurité. L'identité nationale qu'il s'est jusqu'ici refusée au nom d'une chimère impériale lui est aujourd'hui déniée par tous les autres, qui ne veulent voir qu'un ensemble disparate de Turkmènes, Lazes, Circassiens, Tartares, etc., artificiellement cimenté par une bureaucratie aussi rétrograde que tyrannique, à laquelle il suffirait de retirer le pouvoir pour que le tout s'effondre et laisse place aux forces vives de la terre anatolienne, le marchand et le paysan grecs ou arméniens. L'affirmation d'une identité nationale équivaut alors au droit à l'existence pure et simple. Dans ce climat de fin d'empire assiégé dans ses derniers retranchements, le maintien de cette existence, refusée par les autres, se transforme à son tour en refus du droit à l'existence des autres. Ce sentiment d'assiégé atteint son paroxysme au cours de la première guerre mondiale où chaque chrétien est perçu comme un ennemi intérieur potentiel ou même effectif (on se borne ici à ce côté grec du problème, on n'abordera pas le côté arménien trop important pour être traité en quelques lignes).

En réponse à la vague des réfugiés qui inonde l'Anatolie et aux visées grecques qui s'étalent au grand jour, les autorités turques se lancent fin 1913-début 1914 dans les mesures d'intimidation plus ou moins brutales pour obtenir des départs massifs parmi les fortes concentrations grecques de la Thrace orientale et du littoral égéen. Ces mesures, de même que les déportations opérées au cours de la guerre, qui ont pour objet soit de les prolonger, soit d'éloigner les populations grecques de régions côtières stratégiques, fournissent à la Grèce une raison d'intervention immédiate à partir de 1919, lorsque l'empire est de fait mis à mort.

La suite de l'histoire est bien connue dans ses grands traits ; cet article n'a nullement l'ambition de lui apporter des éclaircissements supplémentaires, mais seulement d'essayer de préciser la double détermination des parties en conflit. Pour la Grèce « officielle » et « nationale » il s'agit d'étendre le domaine national sur l'ensemble des terres de « l'hellénisme irrédimé ». Pour elle, une nation turque n'existe pas et n'a aucun droit à l'existence. Des paysans musulmans pourraient finir paisiblement leurs jours en tant qu'entité culturelle sous l'administration magnanime et éclairée de l'Etat grec. Pour la Turquie nationale naissante, le nouveau territoire national doit être exempt de tout élément chrétien qui, dans l'avenir, pourrait constituer un facteur de troubles ou de concurrence pour la nouvelle bourgeoisie nationale. A ce point, il était évident que la parole serait au vainqueur, ce qui arriva. Exactement un siècle après l'éclatement d'une révolte armée contre l'empire ottoman pour la formation d'un Etat national grec, un Etat national turc, héritier de cet empire, se forme dans une lutte menée contre un impérialisme grec s'aventurant au fin fond de l'Anatolie.

En 1922 la phase purement historique des rapports conflictuels gréco-turcs se trouve terminée ; elle est scellée par le traité de Lausanne signé en juillet 1923. Les deux nations sont enfin constituées. Avec un million et demi de réfugiés grecs d'Anatolie, la très grande majorité de la nation grecque se trouve enfin réunie sur le sol national. De la même façon la nation turque a pu se constituer en extrêmes en s'assurant de la quasi totalité de ses revendications territoriales. Le contentieux entre les deux nations pourrait être considéré comme terminé, en laissant au temps le soin de cicatriser les plaies. Les choses ne se passeront pas tout à fait de cette façon.

L'évolution est, de part et d'autre, différente. Pour la Turquie, l'intermédiaire grec une fois écarté, l'ombre de l'Occident apparaît dans toute sa dimension. La question de la création d'une bourgeoisie nationale et de ses rapports avec l'Occident ainsi que les répercussions politiques, économiques et idéologiques qu'entraîne une telle création sont au centre des préoccupations de la nouvelle République turque. Dans ce cadre les rapports avec la Grèce se trouvent réduits au bon voisinage. A partir des années 30 les deux Etats n'ont plus de revendications à s'opposer ; avec le remplacement des générations, l'image du grec ennemi tend à s'estomper de la conscience collective turque. Les manuels scolaires

finissent par parler de l'« ennemi » tout court dans les récits de la guerre d'indépendance et la Grèce va progressivement sombrer dans la nébuleuse des pays étrangers.

Du côté de la Grèce le poids du passé, matérialisé dans les souvenirs et les espérances des réfugiés, pèse davantage. Mais, les espoirs d'un retour effectif, quand ils ne sont plus politiquement entretenus, sombrent dans la mythologie du retour au paradis perdu. Néanmoins, quand tout paraît se calmer, les bases idéologiques de l'opposition au turc persistent. Dans un pays où l'orthodoxie chrétienne, austère et baroque à la fois, demeure religion d'Etat, le turc, de plus en plus abstrait et lointain, devient la personnification du mal. De son côté l'idéologie profane aspire à l'identification avec l'Occident, dépositaire et continuateur de l'archétype gréco-chrétien devenu la « civilisation occidentale ». Ainsi la Grèce doit-elle se libérer du péché originel, de la souillure de quatre siècles de soumission au turc ; pour cela, chaque grec doit s'acharner à chasser le turc qui sommeille en lui, réprimer toute habitude et toute nostalgie orientale héritée d'une longue tradition populaire. Le savoir officiel ou assimilé se charge également à coups de goupillons « scientifiques » d'exorciser le démon en attribuant par exemple la paternité du théâtre d'ombres à « nos antiques ancêtres » ou en rebaptisant le café turc, « café byzantin ». L'église et l'école officielles reproduisent de leur côté l'image éternelle du démon turc. Ce rejet spasmodique d'un passé souillé, peut paraître ridicule à un observateur superficiel, il acquiert une dimension dramatique quand il atteint l'automutilation par amputation de tout ce qui peut être soupçonné de contamination par la « turcocratie » ; de proche en proche tout l'est. Dans ce contexte il est extrêmement intéressant de suivre l'évolution d'un courant ethnologique grec qui pour sauver la culture populaire du pays, a élaboré une théorie de la « fuite dans les montagnes ». A l'arrivée des turcs, les grecs auraient fui dans les montagnes et c'est là qu'ils auraient créé, loin de toute contamination turque, une culture propre, cette création culturelle par immaculée conception étant la seule qui pourrait purifier et par là justifier la sauvegarde de la culture populaire grecque. Au-delà l'intérêt pour « les choses d'Orient » ne peut être le fait que d'une classe possédant des titres incontestables d'occidentalisation, par son éducation, son statut social et son mode de vie, elle peut alors se permettre un engouement passager pour l'« Orient grec ».

Il est évident qu'un tel matériel idéologique peut être utilisé à tout moment pour une exploitation politique, interne et externe. Pendant un certain temps on n'en sentit pas le besoin. Aux lendemains de la Seconde guerre mondiale et pendant la guerre froide, qui fut bien chaude pour la Grèce, précipitée dans la guerre civile, l'ennemi héréditaire fut déplacé vers le Nord. Le Plan Marshall puis l'O.T.A.N. englobaient Grèce et Turquie sous la houlette de l'oncle Sam face à l'ours menaçant. Ce n'est que quand un morceau oublié dans le grand partage du début du siècle, un reste de la Question d'Orient, où des grecs et des turcs continuent malgré tout à vivre ensemble : l'île de Chypre, se trouve

prise dans le tourbillon de la lutte contre le colonialisme, que la vieille Angleterre se souvient d'un jeu qu'elle a su très bien mener autrefois, dont les ressorts restaient soigneusement huilés et entretenus. Il a fallu de six mois à un an pour que les idylliques retrouvailles des deux pays au sein de l'O.T.A.N. se transforment en une bonne rancœur héréditaire dont on ne verra pas la fin de sitôt. Il n'est pas question, ici encore, de faire la relation de la crise chypriote, dont l'histoire reste d'ailleurs à écrire, mais d'essayer d'entrevoir les répercussions sur les relations entre les deux peuples.

Dès que l'affaire chypriote éclate, les états-majors politiques et militaires des deux pays ne tardent pas à retrouver les vieux réflexes. La Grèce met à profit son crédit international comme « nation occidentale » pour dénoncer au monde « civilisé » la « barbarie turque », cherchant ainsi à isoler l'adversaire. Les turcs se souviennent de l'existence d'une colonie grecque à Istanbul, reliquat d'un compromis de dernière heure à Lausanne, et retrouvent les réflexes jeunes turcs de 1913 pour l'intimider et l'exclure. Au-delà, les vieux schémas idéologiques réapparaissent, avec, toutefois, des variantes importantes. Côté turc, le pouvoir et notamment l'armée, ainsi qu'une partie de la presse, exhument le sentiment de mépris du turc généreux face au grec matamore tandis que l'« opinion publique » grecque reprend l'antienne du barbare, obséquieux face aux puissants et cruel envers les faibles. Un élément nouveau est la participation des forces progressistes à ce sottisier national. Les socialistes grecs au nom d'un « humanisme » dont la Grèce se réclame l'héritière et la gauche turque au nom d'un « anti-impérialisme » opposé à la Grèce « compradore » se sont souvent joints aux chœurs des anathèmes permettant ainsi la réactualisation et l'implantation de vieux mythes au sein des générations jeunes et moins perméables à l'idéologie officielle.

Le parallèle s'arrête là, parce que l'influence en profondeur de ces discours sur les masses respectives est assez différente. Pour une Turquie en pleine explosion démographique et en complète mutation économique et sociale cette querelle est souvent perçue comme un écho lointain face aux problèmes de survie quotidienne ; même la presse et le discours politique ne peuvent en faire utilisation qu'occasionnellement. La longue pause de la propagande officielle et l'éveil à la conscience politique des nouvelles générations, gonflées par une démographie galopante, laminées par un exode rural massif, rend les vieilles idéologies inopérantes. A Istanbul, dont la moitié d'une population qui a triplé en trente ans habite en bidonvilles, les discussions sur le symbolisme de Sainte Sophie comme foyer de la « Grande Idée » hellénique et sur la riposte appropriée qu'il convient de lui donner paraissent irréelles et même incompréhensibles.

Par contre en Grèce une petite bourgeoisie aussi large que stable, une démographie sage et une propagande politico-religieuse jamais en veilleuse laissent subsister au cœur de chaque foyer grec des bribes de la « Grande Idée », sol fertile pour toute exploitation politique ; le pouvoir

ne se prive pas de l'utiliser. Du côté turc il serait par contre aussi inopérant que de mauvais goût d'essayer de rameuter une population épuisée par une crise économique permanente contre un ennemi grec d'ailleurs traditionnellement méprisable.

De la même façon en Grèce, pendant la dictature de 1967-74, la situation interne était devenue suffisamment dramatique pour que le péril turc puisse être pris au sérieux. Mais le retour à la démocratie, lié à l'opération turque de 1974 sur Chypre et à la montée d'une extrême-droite turque (qui s'occupe en réalité assez peu de la Grèce) ont encore ravivé les vieux démons. La social-démocratie grecque a également sauté dans la brèche, le danger turc est ainsi devenu un des problèmes majeurs du pays.

C'est ainsi que le problème se pose actuellement : la question des relations gréco-turques est plus un problème grec qu'un problème turc. Les schémas traditionnels perpétués jusqu'à nos jours, la disproportion démographique quels que soient les niveaux de développement respectifs peuvent être exploités par les forces politiques, aussi bien internes qu'externes. En bref, on peut faire peur au grec en brandissant le spectre du turc ; c'est payant ; le contraire est beaucoup moins évident et, pour cause, moins pratiqué. Une opposition séculaire devient ainsi dans son avatar le plus récent une arme servant au statut quo à l'intérieur et les intérêts des grandes puissances à l'extérieur. La nécessité de briser ce schéma idéologique devient pour les grecs un besoin interne vital, impérieux, bien en-deçà des idéaux de paix et d'amitié entre les peuples.

La destruction de ce schéma passe par la connaissance de l'adversaire ; elle doit dépasser la vision officielle que les dirigeants respectifs se renvoient si cette connaissance n'est pas plus faible que jamais.

Le paradoxe des rapports gréco-turcs à l'intérieur de la société ottomane où ces peuples vivaient côte à côte se situait dans l'opposition entre le voisin connu, estimé ou dédaigné selon ses qualités propres et l'adversaire abstrait qui surgissait les grands jours, quand l'appartenance à une unité sociale plus large transgressait pour un moment les relations quotidiennes de voisinage. Depuis la cohabitation est terminée. Le paradoxe relève aujourd'hui de la persistance des éléments de l'opposition comme abstractions déformées dans le miroir des angoisses et des intérêts des bien-pensants.

Des initiatives timides pour essayer de sortir de l'impasse sont entreprises de part et d'autre, surtout par l'intermédiaire des forces progressistes. Ce rapide exposé montre qu'il reste encore beaucoup à faire.

Paris - Décembre 1980.

# revue TIERS-MONDE

Tome XXII, n° 85, janvier-mars 1981

Kostas VERGOPOULOS. — L'Agriculture périphérique dans le Nouvel Ordre International. Réflexions sur la question des systèmes alimentaires nationaux.

J. LOMBARD. — Une autre « fin des paysans » : ceux d'Afrique noire.

Zecki ERGAS. — Politiques économiques pragmatiques en Afrique de l'Est. Rétrécissement du domaine idéologiques au Kenya et en Tanzanie.

Jean MASINI. — Transition et Mosaïcation.

Joseph CASAS. — Education et Développement à Cuba.

François VELLAS. — La fonction de pays-relais dans les échanges nord-sud. Le cas de la Côte d'Ivoire.

Jacques BRASSEUL. — Le développement des exportations industrielles du Brésil.

René OTAYEK. — Solidarité arabo-islamique ou stratégie de puissance ?

Direction - rédaction :

**Institut d'Etude du Développement Economique et Social**

58, boulevard Arago - 75013 Paris, tél. 336 23 55

Abonnements et vente :

Presses Universitaires de France

12, rue Jean de Beauvais - 75005 Paris, tél. 033 48 03

Le numéro : 38 F — Abonnement annuel, France : 125 F, étranger . 150 F.

## **GREECE AND THE EEC**

N. PERDIKIS

On the twenty-first of December 1978 final agreement was reached between the EEC Council of Ministers and a Greek delegation led by Mr. Georges Rallis, the foreign minister, on integrating Greece's agricultural and labour sectors into those of the EEC. Although this marked the end of two and a half years of negotiations and has culminated in the ratification of the treaty of accession in the first half of 1979 and entry in 1981, it would be false to think that the courtship between Greece and the EEC goes back only that far. The idea of linking the Greek economy to the EEC stretches back almost a quarter of a century. The purpose of this paper is to outline the historical background of the relationship beginning with the period prior to association and then to proceed to a discription and assessment of the current views on membership and how the final agreement measures up to them.

### **HISTORICAL BACKGROUND**

By 1961 the expansionary domestic economic policies implemented by Markenzinis in the mid-fifties had largely run out of steam. Production and incomes had been increased and the economic infrastructure had been improved but private manufacturing investment had not expanded as expected. The reluctance of family owned enterprises to seek outside finance to expand their businesses, because they feared a dilution of their control it is suggested, meant that growth was tied to internal sources of finance<sup>1</sup>. Thus despite some expansion the rate was not

adequate to meet the demand of a growing economy experiencing rising expectations.

Furthermore there was an adverse balance on visible trade and the traditional agricultural exports such as raisins and tobacco were finding it difficult to maintain their position in foreign markets, let alone expand. As sales in Western Europe of these products declined alternative markets were found in the USSR and in the Balkan countries of the Eastern block. However, this trend in foreign economic relations was alien to the prevailing political philosophy of the governing party under Karamanlis. Thus in order to expand the European markets for traditional goods, hampered by tariff barriers, and to encourage the inflow of foreign direct investment some form of association with a European trading block was inevitable. Furthermore, the straining of relationships with America over Cyprus and a decline in the former's aid to Greece resulting in a strong feeling of anti-Americanism produced a further impetus to adding a firmer European element to Greek foreign policy.

Thus on the 1st November 1962 Greece became an associate member of the EEC under what have been generally agreed as favourable terms<sup>2</sup>. The Common Market countries undertook to reduce tariffs by 50% on currants and tobacco from the day the agreement came into force and to abolish them entirely by 1967. Loans amounting to \$125 million were made available to Greece over the first five years of the agreement. Even over the elimination of tariffs between Greece and the EEC the former gained in that by 1966 tariffs on Greek industrial products were 70% lower whilst Greece had only to eliminate them slowly over a twenty-two year period. In a situation where Greece established a new industry it could protect it with an *ad valorem* tariff of 25 per cent.

Despite these terms, a view has been expressed that there were alternative paths which should have been followed<sup>3</sup>. For example, Greece could have opted for a centralised economy on lines similar to her Balkan neighbours or she could have adopted Israel's example of development based on protection and rapid internal growth. However, it has also been pointed out that these paths were not real alternatives for a number of reasons<sup>4</sup>. For example, in the case of adopting a centrally planned system it was unlikely to have been embraced for four basic reasons. Firstly, the rate of economic growth in the region of 5 to 6 per cent was quite respectable and being pursued within the framework of relatively free economic and political institutions. Secondly, Greece's economic, political and cultural ties with Europe were very substantial in the 1950's and were substantially enhanced through her participation in Western Europe's economic, political and social institutions. Thirdly, if Greece had wished to re-align its foreign and economic policy and tie itself to the eastern block is unlikely given the political and military realities of the time that this would have been possible even if the Soviet Union had agreed to absorb all her exports. Fourthly, had Greece only wished to expand her economic ties with Eastern Europe it is doubtful whether this road would have brought many

benefits. For it is unlikely that the further exports of traditional agricultural products could have been absorbed. What was already traded was covered by bilateral clearing agreements and so it is unlikely that foreign exchange could have been obtained to cover the trade deficit via this route.

To have imitated Israel did not seem a viable alternative either, at least at that time. Unlike her, Greece did not have a broad industrial base, a highly skilled labour force, high capital inflows, a wide range of manufacturing exports. The economy in the 1950's and early sixties was still dualistic with over 50% of the population in agriculture, an inadequate infrastructure, a balance of payments problem and real scarcity of both domestic and foreign capital resources.

By remaining outside an economic block Greece would have been forced to adopt an isolationist policy with increasing economic protection which would have retarded further economic expansion even if other countries had not retaliated. Thus as an alternative to this outcome attachment to an economic block was decided upon and associate membership of the EEC in particular.

Although associate membership of the EEC was the result, talks with other trading blocks had taken place. Discussions had taken place initially within the Organisation for European Economic Corporation which was considering a British proposal for setting up a European free trade area as an alternative to the Common Market in the late 1950's. Negotiations, however, were inconclusive due to the incompatible views of the discussants concerning its economic and political make up. Despite an invitation to join the EFTA grouping, (made up of the non EEC countries) Greece turned towards the EEC because the former did not offer the preferential treatment she sought in the OEEC negotiations.

## *THE PERIOD OF ASSOCIATION*

As we mentioned earlier the conditions of association were considered generous and the general assessment is that they had a favourable impact on the growth and structural development of the Greek economy<sup>5</sup>. In the area of exports the growth rate was almost trebled from 6.8 per cent in the pre-association period. The significant increase in the Greek economic growth rate over the period 1962-1972 is largely associated with this increased injection (6.8% in the period 1962-1975). Exports to the EEC increased at an annual rate of 21.1 per cent as compared to 4.2 per cent prior to association. As a result the exports to the EEC increased from 32 per cent of total exports in 1967 to 50 per cent in 1976.

Imports increased both in total and in their rate of growth as well as there being a change in trend growth as between imports from the EEC and other countries. The annual rate of increase in total imports was 13.7 per cent compared to 9.0 per cent in the pre-association period

while for imports from the EEC the figures for the same periods were 13.9 per cent and 19.3 per cent respectively. Thus the share of imports from EEC countries fell slightly from 43 per cent in 1962 to 39 per cent in 1976 of total imports despite a seven-fold increase in value from \$304 million to \$2,386 million.

The rapid growth of industrial production at an annual rate of 9.4 per cent meant that a larger amount of potentially exportable manufactures were produced and this was reflected in the structure of export statistics. The share of industrial and handicraft products in exports increased from 11 per cent in 1962 to 50 per cent in 1974. The share of these products in exports to the Six was 4.8 per cent in 1962 and 52.1 per cent in 1974.

However, it was not only in the field of exports that changes took place in rates of growth and composition but throughout the structure of the Greek economy<sup>6</sup>. As a percentage of GDP income from agriculture fell from 22.7 per cent in 1962 to 14.3 per cent in 1977 while income from secondary production rose from 26 per cent to 33 per cent in the same period. The manufacturing sector alone increased its share of GDP from 14.5 per cent in 1962 to 21.5 per cent in 1977. Not only did output change but so did the composition in that the share of capital goods increased from 20.3 per cent to 32 per cent of total output while the basic metal industries raised its share from 2.7 per cent to 10.1 per cent of the total.

In the agricultural sector despite the conflict arising out of different interpretation of agricultural "harmonisation" tariffs and quantitative restrictions on the import of Greek produce were lifted<sup>7</sup>. The conflict over harmonisation was really a difference over how one read the agreement of association. The Greek interpretation of harmonisation was that it meant participation in the institutions of the Common Agricultural Policy and the European Agricultural Guidance and Guarantee Fund as well as the trade liberalisation aspect while the EEC believed it to be restricted to the latter only. These more diplomatic issues did not necessarily hinder matters and the main beneficiaries were tobacco, raisins, wines and citrus fruits. Surpluses of these products were usually bartered with the centrally planned Eastern European nations and the Soviet Union but as demand in the EEC expanded this trade declined. For the Greeks this meant access to funds which could be used freely as opposed to being tied to imports.

The invisibles sector also showed a change after association in that substantial growth was seen in both direct and indirect foreign investment. The number of foreign firms operating in Greece increasing from 36 in 1963 to 167 in 1974. Moreover, they were associated with the more technologically advanced sectors in which Greece lacked both plant and expertise and were also orientated to the export/import substituting industries. Thus they are mainly found in plastics, rubber and petroleum, basic metals, electrical machinery and machinery and appliances industries<sup>8</sup>.

Therefore, although direct causation is difficult to establish, impro-

vements in the Greek economy were more fundamental and more substantial after the period of association than before it. The association allowed Greece to have the best of both worlds in that it coupled a rapid reduction in tariffs on its exports with substantial (although slowly reducing) protection of the home market in an era of rapidly rising demand both at home and abroad. It is difficult therefore not to come to the conclusion that association was beneficial to the material welfare of the Greek economy.

### *FROM ASSOCIATION TO ACCESSION*

As was mentioned above the association agreement was a preliminary step to full membership which was to take place in stages by 1984. The military coup of 21st April 1967, did, however, have some impact on this time-table in that the European Community reacted by freezing the association agreement to those parts in current operation only and blocked \$55.75 million which was the balance outstanding due to Greece under the first Financial Protocol. Moreover it suspended talks on agricultural harmonisation and other issues that required negotiation. However, trade liberalisation still continued throughout the seven and a half years of military rule and when inter-EEC tariffs were abolished in 1968 customs duties on Greek industrial goods were also dismantled while most agricultural products were also allowed to enter freely. From the Greek side tariffs were completely lifted on the twelve year products list by 1974 and by half on the twenty-two year list by 1975. The Common Customs tariff was fully adopted for the twelve-year list and import duties on agricultural products except for some sensitive items were also abolished by 1974<sup>9</sup>.

With the fall of the junta the new government took up the task of reactivating the association agreement especially in agricultural and financial matters. In the agricultural sector Greek vegetables and fruit had lost their privileged position and had reverted to that of third country status attracting countervailing changes when EEC produce faced problems. Talks for reinstating the privilege met with little success. On the financial front the Greek side pushed hard for a second financial Protocol providing assistance from the European Investment Bank. Here they were more successful and secured a loan of 280 million units of account (£116 million) which was to be made available over a five-year period ending in 1981.

However, completely overshadowing the problems arising out of the reimplementation of the Agreement of Association was the application of Greece to become a full member of EEC. From the Greek side the reasons for full membership were basically the same as those for entering into the association back to 1962 except that the political dimension was even greater. It was felt that entry into the EEC would achieve two purposes. Firstly it would by strengthening its ties

with Western democratic countries, cement the democratic structure in Greece and prevent any further interference from the military quarter. Secondly, it would further reduce and replace United States influence that had been associated with the junta. Whether these were valid arguments for speeding up the date of entry is open to debate but they were put forward at the time.

This paper's main concern is with the economic aspects of accession, on which there are basically three views; the pro-accession view which was propounded by the Karamanlis government; the anti-accession factor consisting largely of the opposition parties led by Papandreou and his party P.A.S.O.K., and finally there is a school which is a half way house that does not see the accession of Greece to the EEC as being fundamentally detrimental as long as certain safeguards are undertaken. In the political arena this view was voiced by Pezmazoglou and his Socialist Democratic Party.

### *THE PRO-ACCESSION VIEW*

In summary this view is based on projecting forward the favourable changes in the growth of the economy, of exports and import substituting industries, and the structural changes experienced in the macro and micro aspects of the economy in the period of association. The conclusion is drawn that further integration of the economy with the EEC can bring further benefits<sup>10</sup>.

In the agricultural sector the benefits of entering the EEC as expected come from two directions. Firstly, the Common Agricultural Policy by providing funds for the restructuring of the farm industry in general will help to bring about farm units of a more optimal size and reduce the number of agricultural workers and so increase productivity. The 1971 census showed that 34% of the country's economically active population was in agriculture producing 19% of GDP while the value of Greek agricultural output per worker was less than half that of his European counterpart. These figures may overstate the position and estimates by Pepelassis may be nearer the truth but nevertheless the position of agriculture still remains an important one.

Secondly, it is expected that agriculture will benefit from the guarantees and subsidies that farmers will obtain directly. Thirdly the freeing of tariffs on agricultural imports from Greece will enable Greek farmers to re-assert their competitive edge in products such as vegetables, fruit and wine and so as a result of increased sales their incomes will receive a further boost.

In the industrial sphere entry with its resultant reduction in tariffs on EEC products, the adoption of the Common External Tariff, changes in the effective protection; and the initiation of a competition policy along with modifications to state aids for industrial investment, is not expected to have harmful effects<sup>11</sup>.

As far as individual tariffs are concerned two-thirds of the products entering from the EEC already so do duty free while the remaining third covered by the special twenty-two year period are due for abolition in 1984. Even this category have experienced tariff cuts of over fifty per cent since 1963. Thus despite six product groups having tariff rates of over twenty per cent, eleven between ten and twenty per cent and ten between five and ten per cent, it is not felt that adverse consequences will result. Industrialists it is believed have already resigned themselves to the abolition of tariffs and have responded in the time available. Whether foreign firms accept the reduction in their prices brought about by the abolition of tariffs or whether they raise them to the pre-tariff reduction level will depend on the elasticity of demand facing their goods and the industrial strategy they are pursuing.

The adoption of the Common External Tariff will mean that Greek industry will face increased competition from third countries as tariffs will be reduced in some cases by over twenty per cent; for example, in travel goods, footwear, leather and leather goods, clothing, furniture, hides and skins, yarns, fabrics and dyes. However, as the bulk of reductions are in the five per cent region and that the policy to join the Common Market has been well aired it is again believed that Greek firms can compete successfully. Moreover, it is also felt that the lack of a competition policy has led to monopolistic practices being established. High concentration rates do indicate that this may be so therefore any increase in competition from third countries will lead to a reduction of monopoly profits rather than a reduction in demand<sup>32</sup>.

Despite the overall impact of these tariff changes reducing the effective rate of protection for Greek industry (except for plastics, machinery and basic metals which will increase), the outcome is not expected to be detrimental. The loss in effective protection has not come at once but has been spread over a period of years since 1960. Industry has responded by specialising on both an inter industry and intra industry basis. Furthermore, the loss of effective protection has been reduced by exchange rate movements which have to some extent compensated for the tariff reductions. Anyway the loss of effective protection may not imply the end of an industry since the crucial factor is the comparative cost structure facing it. The tariff structure was in any case more an instrument for raising revenue rather than a policy attempting to promote an optimal level of trade. The evidence on comparative costs based on past trade performance suggests that Greek industry will be able to cope on entry to the EEC<sup>13</sup>.

The adoption of VAT and the modification of the current Greek system of industrial and regional aids is not expected to have detrimental effects on the economy. The introduction of VAT may well reduce total demand for Greek products by 1% to 2% because of its incidence but this is not considered serious. As long as industrial and regional incentives are changed gradually so that industrialists' plans are not upset then a switch to a European system of investment grants rather than soft loans, tax

holidays and contributions to working capital is not expected to hamper development <sup>14</sup>.

### *THE ANTI-ACCESSION VIEW*

The anti EEC view is not one against economic groupings as such. Many antagonists, such as Papandreou see membership of an economic block as inevitable but view EEC membership as not being in the economic or political interests of the country <sup>15</sup>. Basically their view is based on scepticism concerning the assumptions on which a number of studies have been based and the estimated benefits membership will bring. Furthermore they are unhappy over the possible industrial and political repercussions that further direct foreign investment will entail.

On the agricultural front it is felt that membership will not achieve a more secure outlet for its products nor will it increase the flow of funds to this sector through the operation of the C.A.P. nor is it likely to encourage modernisation. Furthermore it is felt that the C.A.P. would work against the interests of Greek consumers <sup>16</sup>.

It is felt that with 50% of agricultural exports already going to the EEC it is unlikely that further growth can be expected. Even diversion of all remaining agricultural exports to the EEC would not raise revenue dramatically. Moreover, in the product areas of fruit and vegetables which are of importance market support is weak. In situations of over supply prices are allowed to fall substantially before intervention comes into effect.

The profitability of cattle, pig and poultry rearing are likely to be reduced as costs of production are raised as a result of the operation of the C.A.P. It has been estimated that in 1974/75 costs were more favourable in Greece in this aspect of farming than they were in either Germany, Italy or the U.K. Only France was in a better position with respect to cattle and sheep rearing largely because it was a surplus grain producer. The expectation is that being a deficit grain producer and having to purchase grains at higher EEC prices rearing will be less profitable. Coupled with this point is the fact that Greek farmers will have to compete with other EEC producers making their activities even less lucrative within the EEC than at outside it <sup>17</sup>.

These pressures will not encourage modernisation as is expected given the structure of agriculture in Greece. In 1974 the primary sector employed 40 per cent of the country's labour force contributing 20 per cent to GNP. Within the primary sector 59 per cent of farmers worked in the "traditional" sector and contributed 10 per cent to primary GNP while 36 per cent worked in the "intermediate" sector contributing 53 per cent to its GNP. Thus 5 per cent of Greek farmers were found in the "modern" sector employing high productive methods of farming and contributing 37 per cent to total agricultural GNP. Therefore given the structure of the C.A.P. and its bias towards the "modern" sector, it is

unlikely that Greek agriculture will benefit and even if enough money for structural reform was available it is unlikely that the fundamental changes required could be carried out in time given the scale of changes necessary<sup>18</sup>.

The impact of accession on industrial development is dwelt upon a great deal given the dynamic influence the growth of that sector has on productivity growth and therefore on GDP<sup>19</sup>. The cause of the expansion of home produced manufactures in Greece up to 1973 is widely accepted as due to stability in the import ratio and an expansion of exports both of which were caused by the associations agreement and the operation of multi-national firms. Others factors such as the growth of home demand and government policy towards exports are not considered to have had very much impact. In the case of home demand it is difficult to reconcile the average annual manufacturing growth rate of 9.3 per cent between 1958—1960 and 1971—1973 with a growth in gross domestic income of 6.3% at constant prices between the same periods. Not to mention the fact that there was a fall in expenditure on consumer goods as a share of total consumers' expenditure from 44 per cent to 37 per cent over the period. It is felt that export policy was limited since despite the fact that it was not as systematic or extensive as some developing countries an impressive array had been put together by 1962 but the growth in exports did not take off until after 1966.

Imports as we have stated above remained fairly stable as a percentage of home supply between 1961 - 73 being 33.6 per cent and 36.6 per cent respectively in those years. The gradual decline in tariffs on competitive imports from the EEC, the existence of qualitative controls and the import deposits scheme coupled with discriminatory consumption taxes against imported goods largely accounted for this. By 1973 eleven years after association tariffs on competitive goods were still 72 per cent of their 1957 value while consumption taxes on foreign produced substitutes were two and a half times higher than those on Greek products. It has been calculated that the rate of protection declined only from 31.3 per cent in 1961 to 25.6 per cent in 1973. The rate of protection was calculated as the sum of consumption taxes taken as a percentage of taxed value and the tariff<sup>20</sup>.

The growth of exports calculated at an annual growth rate of 22.3 per cent is attributed to a number of factors firstly the rapid growth in basic metal exports which was a consequence of foreign firms setting up processing plant in Greece and exploiting natural resources. Secondly the expansion of traditional exports such as textiles, clothing, leather, food, drink, tobacco etc., in whose production Greece had a comparative advantage given its low labour costs viz a viz industrial Western Europe. Unit labour costs having grown four times faster in the latter than in the former over the period 1958-60 to 1967-69. Export expansion was also seen in the modern consumer goods, engineering and other producer goods sectors but their growth rates were neither as high nor did they constitute such a large percentage of total manufactured exports. Basic

metals and traditional consumer goods alone accounted for 75 per cent of the total Greek exports. Thirdly, Greece's association agreement with the EEC under which tariffs on Greek imports were reduced and abolished gave her manufacturing sector a competitive advantage against other developing countries without such an agreement. This was especially true in the traditional consumer goods sector where products are very price sensitive.

The conclusion is drawn that the rapid rise in Greek exports was a result of Greece's comparative advantage in the production of labour-intensive products, exploitable raw materials and the association agreement with the EEC. Thus Greece's association is seen as beneficial in the past but it is strongly questioned by the anti EEC lobby whether those favourable conditions will prevail in the future. With accession Greece will be entering an industrial free trade zone in which it can also expect competition from other Mediterranean countries, African, Caribbean and Pacific countries (henceforth ACP's) as well as from other lesser developed nations in the production of traditional consumer goods. The EEC has agreements with thirteen other Mediterranean nations concerning industrial exports none of which have free access, three have preferential access. A further one, Yugoslavia, has been extended most favourable nation treatment which has been made even more favourable recently. Under the Lomé Convention the ACP countries have been granted free access for their exports with a few exceptions while a hundred and fourteen LDC's and twenty "territories" are accorded preferences under the Generalised system of Preference though this is limited by quotas and ceilings. Not many advantages are expected to accrue to Greece from selling to these countries from within the EEC since from the Mediterranean countries the community has gained preferential access in five and only more favoured nation status in the remaining eight.

The slow down in the EEC growth rate is also forecast to have a detrimental effect on the growth of Greek traditional manufactures and hence on the economy as a whole. Moreover, political and social resistance to further import penetration in the traditional sectors of the existing members of the EEC is also likely to have a further adverse impact. Access to the high income EFTA market is not considered to bring many benefits despite some expected growth because of its market size being only one sixth of the EEC.

Greek industry will not only face competition in foreign markets it will also experience it at home from non-EEC countries in the traditional sectors. This increased import penetration will lead to leakages and a dampening of the rate of growth of incomes.

The only way out of these dilemmas is a structural change in industry away from unskilled labour intensive products to skilled labour intensive products which are largely modern consumer and producer goods. This small share of total manufacturing (21 per cent in 1975) and high import ratio (58.1 per cent for modern consumer goods and 96.3 per cent for

engineering goods) implies room for expansion. However, this path also suggests problems for this switch is seen to require a certain amount of protection so that industries can be built up, techniques learnt and comparable efficiency achieved. A policy which would run contrary to the free market principles of the EEC. The only types of industry seen as most requiring protection are those who can exploit cheap abundant natural resources and multi nationals engaged in manufacturing. With Greece having limited known natural resources it is considered unlikely that further development can come from this quarter. Further direct foreign investment by multinationals may not materialise even if it was considered to be desirable. For their international location decisions may be based on low wage costs which can be found in LDC's which have free access to the EEC. Empirical evidence suggests that this may be a factor as foreign investment taken as a share of total manufacturing investment accounted for only 6 per cent in the period 1968-76.

The desirability of further foreign direct investment is questioned on a number of grounds. The economic position of foreign firms in terms of numbers has increased from thirty-six in 1963 to one hundred and sixty seven in 1974 employing nineteen per cent of the manufacturing labour force and accounting for 40 per cent of manufacturing GNP. When services are included the foreign companies employ 4.7 per cent of the economically active labour force and 12.1 per cent of the country's GNP <sup>21</sup>. The majority are to be found in the more technologically advanced sectors of the industry such as chemicals, rubber, basic metals, machinery and appliances, electrical equipment, plastics and rubber. It is feared that their goals may not be in line with those of the Greek state and given their position the latter may be unable to modify them. In other words, they may dominate national economic policy. Moreover, their concentration in technologically advanced sectors importing most of their 'raw materials' may maintain the peripheralisation of the traditional economic sectors, while transfer pricing could put a strain on the foreign balance <sup>22</sup>. Another feature of concern is that foreign companies are tending to buy into Greek firms, an example of which is Pitsos the domestic appliance manufacturer <sup>23</sup>. This process is expected to accelerate as Greek firms find they are unable to compete when tariffs are reduced, go bankrupt and are bought-up cheaply. Yet others see the accession as a barrier to the building of a socialist economy given the EEC capitalistic nature <sup>24</sup>.

Thus the anti EEC lobby would prefer to gain an economic grouping which conferred on Greece the trading advantages that she obtained from associate membership. One possibility put forward is a Mediterranean grouping including both Arab and European nations <sup>25</sup>.

### *THE "YES IF" VIEW*

In accordance with the other two views this approach accepts association as having been broadly beneficial to Greek industrialisation and

economic development in general. This view is therefore a half-way house. It agrees with the anti-EEC view in that there are many difficulties involved in accession which it feels have been underestimated by the protagonists. However, it does not see anything basically wrong with joining as long as concessions are made at the outset by the EEC to Greek industry and the transition period is long enough for structural changes to take place in the Greek economy <sup>26</sup>.

The main difficulty it sees is the basic weakness of the Greek industrial sector with its poor vertical structure and lack of diversification and product differentiation plus the preponderance of small manufacturing units and relative uncompetitiveness of its infant industries. The poor vertical structure is shown by the lack of intra industry trade apart from the traditional sectors such as textiles and leather industries where it is fairly highly developed <sup>27</sup>. The limited level of diversification is illustrated by the fact that the leading industrial sectors in absolute levels of output are textiles, chemicals, metal working, food, beverages, tobacco and leather. The low import and export shares in apparent consumption of most industries reveals their uncompetitiveness as the latter shows their inability to compete on world markets and gives rise to the former due to protection of the home market. Food, beverages, tobacco, leather and textiles alone accounted for 49.6 per cent of total exports.

According to the National Statistical Service 93 per cent of all Greek enterprises have less than ten workers and only the basic metal, tobacco, paper, textile and chemical and petro-chemical industries could be called large scale. These although accounting for only 5 per cent of all enterprises accounted for almost 80 per cent of total value added while eight Greek companies in this category alone accounted for 50 per cent of total manufacturing exports <sup>28</sup>.

The weakness of the infant industries has to some extent already been pointed out in that they like the rest of Greece's industry are not widely diversified or integrated nor have they achieved international levels of competitiveness. Most of these sectors still showed considerable trade deficits with machinery, electrical machinery and vehicles accounting for \$ 3.4 billion or 83 per cent of the total deficit in 1974. It is also suggested that because of a lack of intra industry trade the products of Greek infant industries unlike their European counterparts are highly price sensitive and therefore susceptible to price changes. Thus any adverse changes that may be brought about by reductions in tariffs or adoption of the common external tariff could be highly detrimental to their future development.

This latter point can be extended further in that the industrial sector is very much under pinned by extensive protective measure which includes quotas, tariffs and an import deposit scheme. The delayed tariff reductions on EEC goods cover some of the core sectors of Greek industry such as shoes, leather, textiles, chemicals and petro-chemicals, iron and steel, mineral products and metal products. These tariffs affected 80 per cent of Greek exports which had an export value of

\$1 billion in 1974. Further protection is afforded by tariffs on goods entering from their countries especially in the more traditional sectors.

With all these considerations in mind accession would have the following effects assuming that conditions of entry were the same as for other entrants in the past. Tariff reductions by 1984 will enable EEC import prices to be reduced by 20 per cent. These reductions will be much higher than they have been so far for individual sectors and so the previous experience of reduced tariffs and increased import penetration is expected to be repeated. Thus competition in prices sensitive products will increase and home production will probably be reduced unless Greek manufacturers can adjust their costs in line. This, however, is considered unlikely as the expectation is that on accession costs will rise to European levels<sup>29</sup>. Import industries will find the environment even more difficult as they compete with established producers who have already reaped economies of scale. The loss of protection from quotas and import deposits will make things even more difficult. The main brunt of the adjustment process will be felt by the small scale manufacturers who find it hard to diversify and who cannot obtain economies of scale.

It is felt that opportunities for expanding trade with the EEC are rather limited because tariffs on manufactured goods entering from Greece were abolished in 1974. The EEC has also opened its doors to a number of developing countries who export a variety of traditional goods similar to those of Greece. Furthermore the slower growth now being experienced by the EEC as compared to the past will mean that it will no longer act as the expansionary force it has done hitherto.

Estimates of the impact of accession on Greece's comparative advantage suggest that it will largely perpetuate the existing structure in that further specialisation will take place in the traditional sectors of textiles and leather as well as in chemicals and basic metals. However, machinery, electrical machinery and metal working in general will find it difficult to survive at all. This suggests that industry will tend to develop around products which are highly price sensitive and have low income elasticities of demand.

The impact of these changes on the balance of trade will be to make the deficit even larger and lead to a loss of about 120,000 jobs in the manufacturing sector primarily amongst the smaller enterprises. It is felt unlikely that direct foreign investment will alleviate the situation because accession encompassing harmonisation will increase taxes, social charges and labour costs, lower tariffs and a stricter interpretation of existing legislation towards multi-nationals due to political pressures will all lead to a less favourable investment climate.

These adverse effects can be overcome if the EEC conceded certain points. Firstly that the transition period should be extended for manufacturing in general so that adjustments can be smoother. Secondly, that the import deposits scheme should be allowed to remain to protect both industry and the balance of payments as is the case in Italy.

Thirdly that the extended transitional period Greece should be allowed to maintain the right granted in the association period to support the establishment of new industries by the imposition of tariffs on selected imports. Fourthly, that the EEC should support Greek industrial policies which would be aimed at the following objectives: (a) shift small artisanal enterprises away from production to services, (b) encourage large scale exporters to subcontract work to the medium sized enterprises, (c) fund export promotional organisations which would encourage these enterprises to diversify into this area, (d) fund the modernisation of industry especially in the areas of production, sales and business management, (e) encourage the development of industries which would exploit and be based on the processing of raw materials. This area is believed to have a great deal of future potential since further discoveries and development of indigenous oil field would not only encourage further development in petro-chemicals but industry in general. Extensive exploitation of existing lignite deposits would not only increase employment directly but would lead to a reduction in imported petroleum thus helping the balance of payments.

This view therefore suggests that given these concessions there would not be any fundamental difficulties for Greece in becoming the tenth member. Such a move would also be in the interests of the EEC as an industrially weak Greece would be a financial burden to the Community.

### *SUMMARY OF THE VIEWS*

In summary the pro accession view emphasises the benefits to be derived from further integration with the E.E.C. It plays down the expected adverse impact of tariff reductions and the abolition of quotas and the import deposits scheme on the basis that Greek firms have and are responding to these changes already. Movements in the exchange rate are also seen as an important determinant of effective protection and that recent and future changes will compensate for the loss of existing protective measures. Agriculture will benefit from the operation of the C.A.P. and the financing of structural changes.

The anti accession view suggests that to project the past favourable trends is mistaken given the slower rate of growth of the EEC. Protective measures have played such important part in encouraging economic development that their abolition will be detrimental to the economy. In the agricultural sector neither the operation of the C.A.P. nor the financial aids from the EEC will have much of an impact given the nature of the products and the structure of Greek farming. Any further increase in direct foreign investment will be detrimental both in political and economic terms for Greece. Thus the recommendation is that Greece does not join the nine but continues its associate membership and/or joins an alternative economic grouping.

The so called "yes if view" as we have said is a halfway house. It sees that there are complications for Greek industry if accession is achieved but suggests that as long as concessions are made at the outset towards Greek industry then the result could be beneficial both to Greece and to the European Community as a whole.

## *EVOLUTION AND ASSESSMENT*

All three views are based on economic studies and it may be useful to attempt an independent assessment of the empirical evidence contained therein especially the weight attached to some of the non quantifiable aspects of the arguments. The main issues over which there is contention seem to be :— (i) the impact that further integration with the EEC will have on the growth rate of the Greek industrial economy. (ii) the consequences for the manufacturing sector of further tariff reductions on EEC imports. (iii) the effect on the future role and behaviour of multinationals. (iv) the importance of non tariff barriers in promoting development. (v) the outcome of increased competition from third countries manufactures. (vi) the end result on the agricultural sector.

(i) The argument that Greece will benefit from even closer association based on the impact of a rapidly expanding EEC as it has in the past is probably overstated for a number of reasons. Firstly the rapid growth rates of the 1960's in the EEC are no longer there due largely to the restrictive policies adopted to overcome inflation. Secondly, as EEC tariffs on Greek manufactures have already been abolished no more benefits will come from this quarter. It may be pessimistic to believe that high growth rates have gone forever but it would also seem unrealistic to assume that they will return fairly quickly. Therefore on this point it does seem as if the sceptics have a case even though some trade will be created with the abolition of restrictions on Greek exports to the EEC and from the entry of Greece into the European Steel and Coal Community.

(ii) The argument about tariffs rests very much on whether Greek firms have anticipated their removal and whether they have been declining uniformly over the period of association. On both issues there does seem to be some evidence that this has not been the case. The study by the Institute of Economic and Industrial Research<sup>30</sup> suggests this quite strongly for the first point while both the studies by Humen and Papantoniou show quite clearly that the second issue has not been the case either and indicates that the reduction of tariffs will have quite an adverse effect on Greek industry<sup>31,32</sup>. However, it has been suggested that tariff rates and discriminating taxes are not the only elements of the effective rate of protection and that the exchange rate can also play a major part in its determination<sup>33</sup>. It is further suggested that a

devaluation of the drachma by five per cent would restore effective tariff rates after the abolition of tariffs<sup>34</sup>. Moreover, since the most heavily protected sectors are the older traditional labour intensive industries devaluation could help to minimise some of the disturbances expected in these sectors. Therefore, given the possibility of devaluation it does seem that the anti EEC lobby have over played this point concerning tariffs. The recent decline in the value of the drachma has been in fact much more than five per cent against major EEC and world currencies.

Another possibility for industry to overcome the adverse effects of reduced tariffs is to specialise in the goods in which Greece has a comparative advantage after its entry into the EEC. The results of the study by Humen<sup>35</sup> which contained "conflicting evidence goods" led Yannopoulos to comment that "marketing strategies and pricing policies are such that most Greek firms have ample room for adaptation in the new conditions to be established when Greece joins the EEC"<sup>36</sup>. The study by Humen though did not come to this conclusion<sup>37</sup>. It suggested that the results point to Greek industry having a comparative advantage in a number of goods vis a vis both the EEC and third countries but that these manufactures are of a traditional nature. Thus Greek industry may be bound to products which are relatively price elastic but have low income elasticities. Furthermore he feels that the results arrived at using the method attributed to Han and Liesner can only be tentative since it is beset by important qualifications<sup>38</sup>. Firstly the index numbers that reflect comparative advantage only show inter sectoral specialisation when some intra sectoral specialisation is also to be expected. Secondly the method can only deal with existing trade and thus ignores potential trade that may arise from integration. Thirdly given the data problems the study only refers to 1974 and thus excludes industrial sectors which have participated in trade since that date. Fourthly, the conflicting evidence cases could be the result of market sharing agreements and policies of and between multinational firms. Thus the export chances so identified by the study may not in fact be exploitable. Fifthly and finally the effect of policies designed to encourage industrialisation are of course excluded which may also lead to an over-estimation of the potential opportunities since on integration they may no longer be allowed to apply. The second qualification is well illustrated in a further study carried out by Yannopoulos on data for the year 1977<sup>39</sup>. In that study the fertilizer sub section of the chemical industry does not feature in the trade flows between Greece and the EEC and is thus excluded from the mutual trade analysis. It is felt though that this sector could develop and compete with EEC firms since the Greek firms are modern, large, well equipped, produce good quality products and are beneficiaries of economies of scale.

This study produced roughly the same results as that carried out by Humen<sup>40</sup> in identifying the potentially successful and unsuccessful sectors of Greek industry after accession. Both stress the likelihood of

further benefits accruing to the textile and clothing, leather manufacturing and allied goods and the problems that will be faced by the mechanical and electrical engineering sectors and transport equipment. In the Yannopoulos study eighteen products and of the sixty looked at were classed as conflicting evidence goods but eight of these showed a better performance in third countries. Probably as a result to these broad similarities in the results he is a little more circumspect in his conclusions laying greater stress on the possible reaction of the existing members to increased competition for their older and declining industrial sectors. Moreover, he emphasises that whether Greek firms reap the advantages depends very much on their reaction to an enlarged market as well. He also acknowledges that in the long run Greece will lose out to underdeveloped countries in the products in which she has a comparative advantage and by inference that she will have difficulties in the sectors which will not come under such pressures in the medium term, such as the electrical and mechanical engineering sectors.

Thus it does seem that given the existing structure of industry, its productivity and recent pattern of growth that Greek industry will have some difficulties in competing in the more modern sectors after accession. The extent to which this is the case will depend very much on how much Greek firms can combine into larger more efficient units in the intervening transition period. It may also be worth noting that in the two above sectors foreign firms owned 57% and 17% of total assets in 1974 and were expanding their operations<sup>41</sup>. Therefore, it is possible that they were building up a presence based on long run considerations as to the growth of the economy and the domestic market and not solely on the advantages conferred by tariffs. However, it does seem that the studies point to the need for change within Greek industry to overcome the potential problems. Where they differ is over the amount of help Greek industry will need. Yannopoulos sees the answer in a policy encouraging mergers and concentration in order that larger units able to exploit economies of scale can be established<sup>42</sup>. The general tone of his work suggests that this can be carried out successfully within the transition period. On the other hand Humen feels that change is unlikely to take place quickly and suggests a longer transition period and an industrial policy which may well be contrary to EEC principles but which could be to Europe's long term benefit<sup>43</sup>. Papantoniou suggests an even longer period for firms to build up their production, organisation, labour and technical skills before they are allowed to compete in the home market with foreign imports<sup>44</sup>. The crucial question is of course how quickly can indigenous Greek firms co-operate and form larger units? Given that the majority are small scale enterprises it does seem that a five year transition period may well be too short a space of time<sup>45</sup>. One should not underestimate though the possibility of a highly interventionist industrial policy such as that carried out by Eire which has been highly successful in encouraging industrialisation. Not only has it been successful while Eire has

been in the EEC, but it has encouraged industrial development in a country which could not be said to have had an industrial tradition.

(iii) The above point does raise a further issue concerning the role of foreign firms in the manufacturing sector for Eire has overcome its lack of comparative advantage in manufacturing by encouraging the influx of such firms. All the studies including those in favour of membership imply that indigenous Greek firms must be given time to reorganise in order that they are able to service and compete. If this nationalistic element was not felt to be important then an active policy encouraging footloose multinationals would go a long way towards overcoming Greece's lack of comparative advantage in certain sectors of manufacturing. There are though two related topics one being whether it is desirable to have a large section of manufacturing under foreign control and the second is that even if one felt it desirable is it possible to attract firms on the scale necessary. On the first item it has been suggested that multinationals can lead to instability since they can pick up and leave if conditions in their favour deteriorate, transfer pricing can damage the balance of payments as can the repatriation of profits, and by their dealings with overseas branches they can by pass potential local suppliers<sup>46</sup>. In this way they can reduce the benefits which governments have sought for their economies in offering substantial financial incentives and if they are important sectors they may significantly influence domestic policy in their favour. Whether accession to the EEC will make these disbenefits even greater is open to question. The evidence at the moment suggests that the size and distribution of foreign firms and their concentration in the more modern sectors may give grounds for concern<sup>47</sup>. However, it should not be beyond the wit of the government to devise a policy which benefits the economy without giving too much to the multinational sector. In any case repatriation of profits has been much lower than that allowed<sup>48</sup>. The second item leads on from this in that the changed attitude towards multinationals in Greece may well discourage them from considering it as a location. Not only that but it may be quite likely that multinationals may not carry out as much investment as before since Greece's needs may be supplied by European based subsidiaries as costs rise and fiscal incentives are harmonised to EEC levels<sup>49</sup>. One must also consider the view that what may restrict foreign investment is the decline in the rate of economic growth internationally and that is probably this fact which is most important for investment and location decisions. The others are probably manageable since multinationals are well versed in dealing with far more hostile environments than the one they are likely to encounter in Greece. Thus it seems that direct foreign investment into Greece after entry into the EEC may well be harder to obtain and partial dependance on it for development will now be a riskier policy than previously.

(iv) The importance of quotas and other non tariff barriers such as import deposits schemes in protecting the Greek economy is stressed by the antagonists to entry when they suggest that their removal can only be detrimental to industry. On the other hand the protagonists do not feel they are of great importance. It is very difficult to determine which of these views is correct since it is impossible to quantify the impact of quotas import deposits schemes and invoice validation which is carried out by the Chambers of Commerce. In a study by Mitsos it was found that these quantitative restrictions fell much heavier on the traditional labour intensive sectors than on the more modern capital intensive sectors<sup>50</sup>. It could be concluded that these non tariff barriers have not really been of great value to the modern sector and so their abolition will not have a very great impact. For the more traditional sectors the impact of removal will also be minimal as they have built up into fairly efficient units. Another policy does suggest itself in that if non tariff barriers have fallen more on traditional goods and they may well have encouraged a more vigorous modern sector. Nevertheless, in the present situation it may be the case that the removal of these restrictions will not have the impact expected by those opposing or discouraging immediate accession.

(v) The impact of adopting the Common External Tariff and the various other agreements the EEC has with third world countries on Greek industry is a controversial issue. Those in favour of accession believe that the impact will be small and will depend very much on the ability third world countries have on selling their goods in the Greek market and the extent to which they can raise their prices up to the value of the previously existing tariffs<sup>51</sup>. These sentiments are also echoed by the "yes if" school who believe that "the Greek market is too insignificant for these developing countries to try and exploit their export chances"<sup>52</sup>. The reverse view is held by Papantoniou who believes that the reduction in this form of protection will lead to a great deal of competition from developing countries for a wide range of Greek products but in particular for its traditional goods sectors<sup>53</sup>. The balance of the argument must, however, be with the "pro" and "yes if" views on this matter since, if, as the anti-school suggests, competition is going to be fiercer in the traditional products Greek firms have achieved some substantial economies of scale in this sector and she has a comparative advantage here. Moreover, these sectors do tend to have high concentration levels and could therefore withstand increased competition. Where the anti accession school may have a point is that a relaxation of tariff restrictions from third countries may lead them to supply the Greek market from outside rather than set up production in Greece. This strategy, however, is restricted since most of the agreements on the importation of the more sensitive and therefore traditional products are circumscribed by quantitative restrictions.

(vi) Finally the contention over the impact on agriculture and its impression on the Greek economy as a whole needs to be looked at a little closer since the views held on this matter are uncomprisingly opposed. It is true that a high proportion of agricultural exports already go to the EEC, but it may well be possible to increase certain products such as cucumbers, aubergines, peppers, tomatoes and fruit especially citrus fruits which are complementary and in which it has a trade deficit<sup>54</sup>. Even if sales do not increase very much when countervailing charges are removed and prices fall, farmers should be able to raise their prices by the level of the tariff and increase their incomes. Increased sales are also likely to come if the products are marketed more vigorously and systematically. It is possible that the structural changes both in the size of farms to achieve more economic and competitive units and in the type of output they and the smaller units will produce will be forthcoming for a number of reasons. Firstly the smaller uneconomic units between 1-5 hectares are usually owned by the older rural population and hence the less dynamic and not responsive to change<sup>55</sup>. Secondly, as they retire or withdraw from the agricultural sector it is likely that they will be amalgamated into larger units owned by the younger and more dynamic elements. Thirdly, even if smaller farmers remain in business it is unlikely that they will not respond and change their output when cultivating the products mentioned above is yielding an internal rate of return of between 20% - 40%. Fourthly, there is a substantial amount of evidence to suggest that the statistics on which the more pessimistic studies of the structural problems of the Greek agricultural sector were based were inaccurate. For example statistics on the number of people employed in the agricultural sector included many who did not carry out anything near a full time occupation in that sector. The number of small holdings below 3 hectares was also an inflated figure since once again their owners were largely employed outside the sector and so these farms should not be classed a complete economic unit.

However the anti accession lobby do have a case when they suggest that the market support system is rather weaker in the fruit and vegetable sectors than in other agricultural areas. This though has to be weighed against the removal of countervailing charges. Nevertheless it is accepted that livestock producers will find it difficult in the environment of the EEC when they have to purchase feed grains at higher prices compared to those prevailing in the world market<sup>56</sup>. Furthermore, it is also questionable if enough money will be allocated to overcome the structural problems when only such a small proportion of aid (4.17% in 1977) distributed by the European Agricultural Guarantee and Guidance Fund was used for such purposes in the EEC as a whole<sup>57</sup>. On balance then it could be said that most of the problems envisaged by the opponents to entry may not appear to the extent they fear, although the estimate that agricultural price rises of up to 5 per cent for the

Greek consumer on accession look on the low side if British experience is taken as a guide.

### *THE TERMS OF ACCESSION*

As with previous entrants such as the U.K., Ireland and Denmark the treaty of accession applicable to Greece contains a transitional period of five years<sup>58</sup>. Within this period dating from the first of January 1981 and the thirty-first of December 1985, Greece will adjust to complete customs union with the other member states to an agreed time table. More specifically tariffs will be reduced by 10 per cent in each of the first two years followed by four further annual reductions of 20 per cent so that they will be eliminated by 1986. Other charges having equivalent effect to tariffs will also be reduced in the same manner as will the alignment of Greek duties on imports from third countries with the EEC common external tariff. The Economic Coal and Steel Community's unified tariff will also be progressively introduced in this period.

Quantitative restrictions on trade with the EEC will be abolished on entry except for fourteen industrial products, including fertilizers, engineering products, vehicle components, electrical and electronic goods amongst others. These quotas will be progressively increased during the transition period and will be abolished by 31 December 1985. The imports deposits scheme and cash payments system will also be eliminated at a rate of 25 per cent annually and therefore completed by the 1st January 1984. The general preference in favour of Greek products applied by Greece for public contracts is also to be progressively eliminated but its list of approved supplies may not be opened to EEC suppliers until 1983.

In the field of external economic relations Greece will apply the Multifibre Arrangements from accession as well as the bilateral agreements concluded by the EEC under it. During the transition period she will be allowed to maintain quantitative restrictions towards G.A.T.T., E.F.T.A., and "state trading" of the Eastern Block countries for a small number of products. Greece will also accept from accession any preferential agreements the EEC has with third countries subject to transitional measures and adjustments which are to be concluded with those countries.

In the agricultural sector full application of the Common Agricultural Policy will not come into force until the end of the five year period with an extension of two years for peaches and tomatoes both of the fresh and canned variety. Greek products which are lower in price than community products such as durum wheat, processed fruit, and vegetables and olive oil will not receive full price support or income subsidies on accession. Instead they will receive one fifth or one seventh of these aids in the first year and raised in equal annual

amounts during the transition periods. However, Greek agriculture will be eligible for structural help under the "guidance" section of the Agricultural Fund from accession. Furthermore the EEC will extend its system of subsidies to encourage exports to third countries by covering the difference between the internal price and the international price. It will also extend its system of penetration prices for products it wishes to encourage. Other beneficiaries will be tobacco, dried figs and currants which will attract protective measures in the form of production grants. Greek agriculture will benefit from not being treated on a par with that of third countries which will mean that Greek prices will not be subject to countervailing charges and will not attract a notional 22 per cent import duty from accession.

Capital and profit movements out of Greece are to be liberalised on accession for investments carried out after 1975; however, a five year transition period will apply for those undertaken before this period. Similarly restrictions will be maintained on Greek nationals contemplating direct investment abroad until the end of 1985. The amount they can take abroad when travelling to EEC countries, now \$500, will be raised by 20 per cent per annum over the transition period before being freed from restrictions. One rider to all of this is that should balance of payments considerations require it then these measures can be delayed for a "reasonable" period.

Free movement of workers will not be established for seven years although "professionals" will be allowed before this and other Greek workers will be given priority over non EEC nationals in getting jobs. Those already in the EEC will be allowed to stay indefinitely and they will be able to obtain social security benefits for their families at the higher host country rate even if they are in Greece.

On the budgetary and financial front Greece will not become a net contributor to the EEC during the transitional period but she will participate and benefit from the Regional and Social funds and the European Agricultural Guidance fund. However as she will not benefit fully from the EEC funds immediately she will not transfer customs revenues from tariffs on EEC or third country products. Furthermore, she will be allowed a three year period of grace before implementing V.A.T. and in the meantime her contribution to the EEC budget will be calculated as a percentage of national income.

Finally, there is a reciprocal safeguard clause based along the lines of Article 135 of the Act relating to the accession of the U.K., Denmark and Ireland. More important though is the agreed emergency procedure which can be used in the event Greece found herself in severe economic difficulties and can lead to the derogation from the rules of the EEC treaty and the act of accession for as long as is necessary to rectify the situation. The only requirements is that priority is given to measures that least disturb the functioning of the common market.

How do the terms of accession then meet the objectives, aspirations and qualifications of our three views? It is probably best to keep to

our previous pattern and examine the terms within the parameters of each view. Thus we begin with the pro accession view. Prime Minister Karamanlis believed that what had been achieved would not only safeguard democracy but reinforce its independence and encourage Greece's economic development. The newspaper "Kathimerini" suggested that the Greek negotiations had obtained 80% of what they had set out to achieve and suggested that was adequate and realistic<sup>59</sup>. It is arguable that in one or two respects Greece achieved a lot more than the pro accession lobby expected. The five year transition period is what was asked for and the delayed transition period for peaches and labour could not be considered as significant concessions. The staging of the reduction in tariffs, raising of quotas and liberalisation of capital movements could be considered adequate and the maintenance of restrictions against E.F.T.A. and third country imports could also be considered as favourable. On the agricultural front despite the delay concerning peaches and the fading in of price supports the fact that Greece will be allowed immediately to draw on the agricultural fund for structural changes is seen as highly useful as are the subsidies on agricultural exports and on the products the EEC wishes to encourage such as oranges. Finally the assurance that Greece will not be a net contributor to the EEC fund during the transition period and the safeguard clauses and emergency procedure are all believed to provide Greece with enough protection against problems arising during the transition period. Certainly Greece has not shrunk from using highly interventionalist policies such as quotas, taxes in order to cut back on its balance of payments deficit.

The anti EEC lobby as espoused by Papandreou and his socialist party could not be expected to look upon the agreement favourably although he has suggested given the escape clauses a revision and redefinition of Greece's role is possible. Nevertheless they must feel that the opening up of the economy is detrimental to its long term interests and that the safeguards for building up and sheltering industry in the transition period are inadequate. Furthermore the piecemeal integration of agriculture despite its access to long term finance cannot be considered satisfactory. Nor can the eventual freedom of movement of both capital and labour, both seen as detrimental to peripheral economies, be considered as beneficial.

The "yes if view" which in political terms is largely propounded by J. Pasmazoglou leader of the newly founded Greek Democratic Socialist party cannot be happy either. He has suggested that the agreement does not give Greece sufficient guarantees and that a better course may have been the further development of her associate membership. Improvement he feels may be achieved, though by active participation in the institutions of the Community. Specifically this view must consider the transition period as too short and the lifting of quotas, tariffs and the withdrawal of the special deposits scheme as too rapid. The opening up of traditional sectors to competition from developing

nations must also be felt as hazardous. However, the safeguard clauses and emergency procedure must be seen as a benefit which had not been previously thought possible and an assumption not considered in its analysis on membership.

## *SUMMARY AND CONCLUSIONS*

This paper's aim was to trace the history of Greece's economic relationship with the EEC and to expound the current views on full membership. As we have tried to show it is a long one which began in the early 1960's with association as a precursor to accession and as a possible solution to overcoming the sluggish investment programmes of indigenous firms and encouraging economic development in general. The generally accepted benefits of association in terms of growth were one of the main economic reasons for seeking accession after the fall of the junta. However, some of the consequences of association such as the rapid influx of foreign firms, the changed external economic relationship and the slowing down of the EEC's rate of growth have led to opposing views. Some have suggested at the most an associate status while others have suggested accession but with a longer transition period, more concessions and greater safeguards than at present. The empirical evidence on the whole is both critical and detailed but of course depends very much on the assumptions invoked at the outset. As a result of this it can only provide us with a guide as to what might possibly happen and only time will show whether the decision to seek full membership was a correct one or not.

One can say that though a great deal of the evidence does suggest that accession will not be an easy path to follow and although the bulk does not suggest a rejection of it, a longer transition period and more concessions are suggested. The economy may also show more flexibility than most economists believe possible and entry may enable Greece to either obtain more concessions and/or make the EEC more conscious of its problems and feelings. It may also bring about reform which will be to its benefit although Britain's recent attempts along this road does not give much hope for this line of reasoning. Accession to the EEC may not only have been a progression of the 1962 treaty of association but also a necessity given that both Spain and Portugal have applied for membership. Associate membership may not have been a possibility since preference would have gone to Spanish and Portuguese products as full members over Greek products. Furthermore, an alternative Mediterranean grouping without those two countries may not be a viable proposition since their preference is in any case in joining the Common Market.

Aberystwyth - Décembre 1980.

NOTES

1. Coutsomaris, G. (1963), *The Morphology of Greek Enterprise*, Athens Centre for Economic Research.
2. Kalamatousakis G.J., "Greece's Association with the European Community: An Evaluation of the First Ten Years", in *the EEC and the Mediterranean Countries*, Eds. Shlam A. and Yannopoulos G., Cambridge University Press, Cambridge.
3. Triantis S.G. (1961), *"The Common Market and Economic Development"*, Athens Centre for Economic Research.
4. Kalamatousakis, op. cit.
5. *Ibid.*
6. "Greece and the European Community: From Association to Accession", 1977, Occasional Paper No. 5, The Press and Information Office, Greek Embassy London.
7. *Ibid.*
8. Perdikis N. (1980), Concentration and Foreign Domination in the Greek Manufacturing Sector in *The Mediterranean Challenge: IV, The Tenth Member Economic Aspects*, Ed. F. Duchene, University of Sussex.
9. "Greece and the European Community: From Association to Accession", 1977, Occasional Paper No. 5, The Press and Information Office, Greek Embassy London.
10. Zolatas X. (1976), "Greece in the European Community", Athens Bank of Greece.
11. Yannopoulos G. (1979), "The Effects of Full Membership of the Manufacturing Industries" in *Greece and the European Community*, Ed. L. Tsoukalis Saxon House England.
12. Perdikis N., op. cit.
13. Yannopoulos G., op. cit.
14. *Ibid.*
15. The Times, Sept. 27th 1976.
16. Marsh J. (1979), "Agriculture" in *Greece and the European Community*, Ed. L. Tsoukalis, Saxon House, England.
17. *Ibid.*
18. Exangelides M., "Core Periphery Relations in the Greek Case" in *Underdeveloped Europe - Studies in Core Periphery Relations*, Ed. Seers, M. Sussex University Press.
19. Papantoniou J. (1979), *Foreign Trade and Industrial Developments: Greece and the EEC*, Cambridge Journal of Economics, Vol. 3.
20. *Ibid.*
21. Evangelides M., op. cit., Figures quoted therein.
22. *Ibid.*
23. The Times, op. cit.
24. *Ibid.*
25. Papantoniou J., op. cit.; The Times, op. cit.
26. Humen W. (1977), "Greek Industry in the European Community: Prospects and Problems", Occasional Papers of the German Development Institute No 45, Berlin.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. Institute of Economic and Industrial Research (1978), Athens.
31. Humen W., op. cit.
32. Papantoniou J., op. cit.
32. Yannopoulos G., op. cit.
34. Mitsos A. (1980), *The New Role for the Greek Government After Accession* in Duchene F., op. cit.
35. Humen W., op. cit.

36. Yannopoulos G., op. cit.
37. Humen W., op. cit.
38. Han S.S. and Leisner W.H. (1971), *Britain and the Common Market: The Effects of Entry on the Pattern of Manufacturing Production*, C.U.P., London.
39. Yannopoulos G. (1980), Sensitivity of Industrial Sectors to Common Market Competition, in Duchene F., op. cit.
40. Humen W., op. cit.
41. Perdikis N., op. cit.
42. Yannopoulos G. (1980), op. cit.
43. Humen W., op. cit.
44. Papantoniou J., op. cit.
45. Humen W., op. cit., Data therein.
46. Papantoniou J., op. cit.; Evengelides M., op. cit.
47. Perdikis N., op. cit.
48. Humen W., op. cit.
49. Papantoniou J., op. cit.
50. Mitsos A., op. cit.
51. Yannopoulos G., 1978 and 1980; Mitsos A., op. cit.
52. Humen W., op. cit.
53. Papantoniou J., op. cit.
54. Pepelasis A., 1980, op. cit.
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*
58. *Act of Accession*: Printed in the Official Journal of the European Community, L. 291, Vol. 22, Nov. 19th 1979.
59. The Times, Feb. 20th 1980.

## CHRONICLES OF WHAT HAPPENED IN THE VALLEY

Gamal AL GHITANY \*

No one knows when it really started. It is not possible to pinpoint the exact year nor the exact date. Yet several people do remember a rising anxiety following the promulgation of the second series of procedural regulations, the one which granted aliens the right to land property. Voices were raised in protest. In answer, several articles were published in newspapers of all tendencies. Lectures were organized, cartoons appeared, documentaries were produced and shown in all the movie theatres prior to the feature film. Articles, lectures, cartoons and documentaries were all directed against those who expressed doubts or encouraged protestations. Meanwhile the sale of land went on steadily, and so did many other things.

When all the chronicles and archives relative to that period had been thoroughly destroyed; when the old chronicles had been rewritten in keeping with subsequent events, the details were completely lost. A study did find its way into the hands of several people, its author unknown. Some said that the author had never existed, that some of the original inhabitants had prepared the study after they had taken off for the mountains. Other said that it was a testimonial of the days, never written in a book. All the copies in circulation were handwritten, some elegantly, other more stumbly, as if by the hand of a primary schoolchild, or by that of an adult of limited schooling. The contents

---

\* Translated by Nehad Selim.

of the document were also found engraved in the rocks. When mothers rocked their young ones to sleep, they chanted parts of it, like a Litany, relating what had really happened.

No one knows who lies behind all this, who it is that keeps the details alive in peoples' minds. When one of the original inhabitants accepts to give an answer, he says: "So that no one will ever forget what befell the valley ... and to that all may head towards the land of Egypt... » in hard currencies. The people of the valley called it the "Seven Tiers House". It had become commonplace to see signs advertising the sale of a flat or a car the price of which was to be paid in well-known currencies such as the Estecalsh<sup>1</sup>, the Rubens<sup>2</sup> or the Makerol of both kinds<sup>3</sup>. A special bread for dieters and diabetics was also offered for sale in foreign currency. People made fun of the elongated, cylinder-shaped brown loaf of bread. Thus two kinds of bread came to be: an improved one for aliens, and a normal, bad one for locals. Some people bought vast expanses of desert. At first, no one realized the danger of selling the desert. Some old-timers remembered land bordering on the city which had been sold cheaply early in the century; the price of the square metre as later to go up four-thousands-fold. There was an attempt to theorize on the unavowed motives which led to the purchase of these lands. Theories opposed in substance were published by some others. That period came to be known as the period of "contradictory theories". No practical steps were taken however, nor was there any definite plan to save the valley. Reference was made by some people to the riches lying underneath the desert sands, phosphate, iron, diamonds, turquoise, pure marble of unique quality. Towards the end of the second year following the sale of the land, the landlords of the second desert erected a great wall surrounding the desert on all sides, a stone wall of modest height which never exceeded one hundred-and-eighty centimetres. Sherds of broken glass and pointed nails were planted in a layer of cement along the upper ledge of the wall to prevent trespassing. Gates were to be seen along the wall. Wooden watch towers stood like sentinels along the wall. They were supplied with large searchlights connected with a power station of their own. Meanwhile the sale of excellent land went on. It began with the banks of the river. The aliens tore down buildings which were once considered luxurious. Shacks and old palaces vanished. So did harbours, piers where grain was unloaded and where earthenware pots were stored. So did the rowing and yachting clubs along the river, and the casinos and cafes built thirty years ago. So did a number of statutes. Soon, new buildings appeared of a style unlike that of the country. Oblong buildings, sharp, as if built of metal. Windowless buildings with no terraces. Large as they were, they were built in no time. Enormous cranes and tractors would appear; a few mornings later, the inhabitants would wake up to the sight of one such building completed. No one knew what went on inside. Rumours had it that these buildings contained everything to enable the aliens to do without the people of the valley. Cinemas, pools and even small

airports, though nobody had seen air planes landing or taking off. It was also rumoured that they contained machines emitting mysterious waves to inhibit the natives' capacity to think. This caused anger but was counteracted with great care. Newspapers published the photos of rumour-mongers, calling them obstructionists. Some time later whole areas of the city had become the property of aliens, and were put out of bounds for the people of the valley.

In rural areas, matters developed faster than anyone could have imagined. Newly promulgated procedures had allowed the purchases by aliens of fruit orchards, then vegetable farms, then everything else. Following are the percentages of lands sold over the first three years:

— Northern provinces	75%
— Central provinces	55%
— Provinces of Upper Egypt	25%
— Frontier provinces	90%

There was violent resistance to the sale of lands, particularly in the south. One of the aliens bought the entire network of roads and unpaved tracks. They were paved, then a right of passage was exacted: one piaster per individual per kilometre of road, provided the pedestrian wore a certain type of shoes exclusively produced by one of the alien land-owners. Animals were not allowed passage at first, but following numerous negotiations and intercessions, permission was granted for donkeys.

Around the beginning of the fourth year, someone offered what was then considered a relatively high price for the coastal provinces. He would transform the coast into summer and winter resorts, it was said. He would also exploit the fisheries encompassed by fourteen nautical miles along the entire coast. He announced that he would flood the markets with tilapia nilotica, with sea bass and whiting. He did declare, however, that the presence of the natives delayed his projects. He demanded that a large percentage of them be transferred to the inland provinces. Steps were taken to that effect in order to reduce the density of the population and to create a climate favourable to investment. Contradictory political analyses went on by separate groups. Each group issued its own analysis. Polemics raged. Was it forced emigration or transfer? The linguistic definition of these two terms took, unfortunately, very long. Meanwhile what was happening happened. By the beginning of the fourth year, the frontier provinces had become entirely closed areas. The largest northern province was then sold. The owner started by building several roads. He then divided the land into several square plots, each with its own swimming pool and stone cottage. Thousands of trees were planted. Ads. in all languages appeared all over the world welcoming visitors to the largest swimming pool compound in the world. Any two lovers could rent a cottage and a pool. Some of the square plots were situated in such secret areas that only their tenants could find their way to them. They were provided with machines to render ineffectual any attempt at photography from land or air by means of

private satellites owned by some branch offices in Europe and America. The said owner set up a broadcasting station emitting on three medium and short waves. The type of music would vary according to the hour of the day. A special bulletin would announce news of arriving tourists who wished their presence to be announced. This was done for a small extra charge to the bill, according to the number of words and the timing of the item on the bulletin. News of the weather within then province were also given, as well as the temperature of the water in the pools. The owner chose blue for his flag, with a swimming pool and a pretty maiden dipping her dainty foot therein.

These proceedings were the beginning of most serious developments. This landlord was of the most cunning. He had declared on more than one occasion that he would not demand the forced emigration of the inhabitants, yet thousands were driven to abandon their homes. Only pretty girls were kept to ensure the servicing in motels and cottages. The inhabitants were forced to unearth their forefathers and to carry away the bones of the dead. They were made to fill in irrigation canals, main streams and to destroy the silos. He razed the mud houses to the ground, poisoned the sunset hours and cut out the shade thrown by mulberry and sycamore trees. He burned the metal of waterwheels and exterminated the doves. The Press of the First Capitalist Group dubbed the province "Refuge for Lovers of the World". One reporter mentioned the fact that a lover could board a private plane with his loved one in the morning, spend the day in the Refuge and be back before evening; it could be done from any spot in Europe. The owner also set up a health department specializing in aphrodisiacs, with a branch for scientific research in the latest means of enhancing pleasure. He also set up the largest air-conditioning system in the world, using the most modern methods for generating Varion gas directly into the air. Supervisors recognized that these artificial methods would not be needed after four years, because the climate in the province would be radically changed. The same owner then proceeded to buy off all the nooks and crannies favoured by lovers in the valley: shaded glens, isolated parks, ill-lit streets, quiet areas along the banks of the Nile. Frustration beset the lovers of the valley. Emotions became a luxury and passions were pursued. A young man was not allowed to hold his girl's hand in places which had been bought by the said owner; he could not afford it. One newspaper demanded, at the time, that local love be given a chance, but the request went unheeded and things went on as usual. A few months later the fourth, sixth and seventh provinces were sold; the latter held the tomb of the greatest holy man in the country, the protector of the valley, whose grave had been a place of pilgrimage for all the oppressed. The inhabitants built a substitute in isolated places. Pictures of the signing of agreements were published by the press, showing the alien landlord smiling while an official leaned to turn over the pages of the agreement. The landlord of the fourth province made the following official statement:

"It is my pleasure to declare my intention to plant vast areas of mango trees of a new variety: seedless and skinless."

Old farmers cracked their thin and ancient fingers and frowned in their attempt to imagine the profits he would make compared to the yield of one feddan in olden times. Do what they may, they would never figure out the real sums, since they calculated on the basis of the obsolete currency, and would never come to know the new varieties which the land would yield because they were entirely destined for export. In answer to a question directed at him, the alien landowner declared that he had no intention of depriving the natives. He hinted that fruits of undesirable colour or size would be sold locally, each bearing a small round label with his name in many languages.

Towards the middle of the fifth year, another alien landlord bought the lands of two entire provinces. He did not declare his intentions. He was believed to be very rich, the owner of many an airplane and ship for his personal use. He was also said to own a submarine with transparent walls, in which he spent some time watching the wonders of the ocean. It was also said that buying land was only one of his hobbies, that he liked to see his name raised above the land. He would come for one or two days a year, stroll around and repeat aloud at every moment: "This is my land". Some even said that that his secret dream was to buy the planet and send the human race to outer space. He was wifeless and childless. He had new local coins stamped in his image for the few remaining guards. It was rumoured that he had offered to buy out the people of the Indian subcontinent, but it was never proved.

Among the strangest landlords to hit the valley was one who bought all public water closets. Towards the end of the fourth decade, it was announced that all such public conveniences scattered in the squares, in cinemas, in mosques and courthouses had become the property of a foreigner who declared his intention to have them rebuilt, of providing constant maintainance and comfort therein. It was said that one day, while walking down the street, he had suffered digestive troubles but had failed to find a public toilet. This caused him great embarrassment. He vowed to buy all the public toilets of the world. Of course he set a price for entry which could only be paid by poorer aliens. This made it rather difficult for the local poor.

Another investor bought all the irrigation and drainage canals, the dams and small bridges. He decided to develop the irrigation system. In fact he did give priority to irrigation of lands owned by aliens.

This was followed by an invitation to attend an auction sale of the river Nile. The date for the auction was set following a mammoth propaganda campaign. A sum was set for the right of participation. Books about the river were published on this unique occasion. Radio and television serials were broadcast relating the history of the river and its manifold uses; they also spoke of the civilizations which had been born and had thrived along its banks. An analysis of its waters was given, the strategic importance of the river was explained. A new

edition of Emil Ludwig's book appeared, and one of the book written by Dr. Mohammed Awad Mohammed. Editions also appeared with titles such as "The Nile in Arabic Literature", "The Nile Across the Ages" and others. A documentary film which had been produced years before by a Canadian by the name of John Finney was also used for propaganda. Following the announcement of the sale of the river, many things happened.

Strangely enough the auction sale itself did not last for more than half an hour. It was finally carried off by the same investor who had acquired the network of streams and irrigation canals. Some people felt that another trick was in store, that fantastic commissions had been paid and that the auction had only been a parody.

A week after the river had been sold, the "Association of the Owners of Egypt"<sup>4</sup> was set up. Serious historians look upon the sale of the river as being the line of demarkation between two eras and not, as some others claim, the day when representatives of the "Association of Owners" stood before the Supreme Council of the Union of Nations demanding the eviction of the original inhabitants. *"Considering the importance of the Auction Sale and its consequences, We give here details of some of the things which took place therein"*.

At exactly 10 a.m. foreign Press correspondents were allowed onto the platform and given seats on a circular gallery surrounding the place. One photographer from each newspaper was allowed to go down into the hall proper after having been subjected to a personal search. To the right, a platform had been set up for important guests, most of whom were aliens. To the left, a giant, embossed map of the river, one that made it seem like an X-Ray of a human skeleton, with its thin course and its branches. Large photographs had been put up showing various scenes along the river banks. Facing the press gallery, there were signs in several languages.

#### *Excerpts from the first sign*

The Nile was known in the dawn of history as "Habi". It never ceased to be worshipper until the very end of the pagan eras. Egyptians often referred to it as "Yar'O", the great river.

- The Old Testament refers to it as "Bi-Or"
- In the Odyssey it is named "Aegyptus"
- Throughout the Holy Qur'an it is referred to as the Ocean, to wit the verse "Cast him thou into the Ocean and fear not", addressed to the mother of Moses.

#### *Excerpts from the second sign*

From its source to its mouth, the river Nile stretches over 20.867,718 kilometres (i.e. 1.207,227 miles).

More information about the river filled that second sign; about the river's various sources, its course, branches and the dams riding its course.

The third sign displayed one single sentence:

"He who drinks from the waters of the Nile will always return to it".

This latter sign was regarded as mere tourist propaganda.

Prospective buyers walked in and stood in a circle around a fenced-in area in which there was a small desk with high legs; behind the desk stood the auctioneer of international renown, a world expert on rivers. A television camera occupied each of the four corners on a rostrum, not to mention the movie cameras.

The expert spoke a few words about the characteristics of the Nile, its qualities and value as compared to other rivers in the world.

In the background, the media commentators intoned "Ladies and gentlemen we are witnessing now historical and wonderful moments, the beginning of this momentous event...".

Meanwhile the expert went on to explain that the sale would include all the waters running from the valley to the mouth of the river, thus allowing the new owner to sell water to all the provinces in quantities and at a price for him to determine.

The correspondant of Staccosa News fired a question about fishes and fishing. The experts graciously explained that all the fish in the river and all the plants and herbs growing along its banks to the depth of one metre would belong to the new owner who would be entitled to prevent and confiscate any boats or feloukas sailing the Nile. It would be the owner's exclusive right to forbid the original inhabitants from fishing and strolling along the river.

To a question from the correspondant of the Köln broadcasting station about dams, the expert declared that every single stone erected over the river would belong to the new owner.

The representative of "Latrjata Scientific Review" wanted to know about the islands in the Nile. The expert explained that all the lands situated between the two banks would belong to the owner. Any extension of the course, any new islands to be formed, would also be his. His would be the right to defend his river as he would deem fit. All buildings situated within the area of one metre surrounding the river on both banks would be also his; the corniche connecting the entire valley was to become his property.

The Reuter man wanted to know about future projects of the owner which might meet with opposition. The old expert smiled indulgently and answered with a question about the kind of opposition. He then stated firmly that the new owner would be absolutely free to do what he pleased with the river.

The sale began. An initial price was declared. Silence reigned in the hall. A heavy silence fell upon the entire valley. People stood in clusters around the electronic amplifiers. Old-timers later told of a hot wind which at that moment swept the valley, carrying fine, red-coloured

dust which turned the sky to a scene of fire, a wind which wailed as it blew.

When the expert's voice rose to open the sale, a great shout arose from the people, some of them fell to the ground.

"The largest river in the world for sale, do I hear an offer?"

The original inhabitants heard a voice raised in English, following which the auctioneer said:

"A historical opportunity, a river which gave birth to successive civilizations, a river which is life itself. Do I hear another offer?"

Another voice was heard, and the excited commentator shouted "Behold people of the valley the value of your river!"

A hesitant voice speaking the local language spoke a figure. His voice was heard a few seconds later over the radio and television. Watchers saw his face, they scrutinized his features. He was the only one among the people of the valley to attend the auction. Many wondered who he might be, how he had entered, where he might have found that kind of money. Immediately after, a self-assured voice was heard stating a figure way above all that had been offered so far.

"One.. Two.. Three.. Sold"

The announcer's voice went up, while the small ivory-handled gavel went down on the desk.

"Historical, unprecedented moments, ladies and gentlemen..."

Cameras flashed, the new owner smiled at the Press. The Secretary of Hard Currency Institution<sup>5</sup> rose from his seat to embrace and shake the hand of the new owner.

At that very moment a sadness spread across the valley. A leaden quiet fell upon the people. Some claimed that the dead cried out in their graves, their moans wounding the night. The level of the Nile rose with the tears shed therein. It was said that a special permit would be needed for anyone who wished to see the Nile. Its waters would be bottled and exported. No longer could the weary, the unhappy and the distressed seek refuge along its bank. The natives would now have to seek other sources to quench their thirst and satisfy their needs.

The evening papers reported the details of the great event; it warned the hesitant and the short-sighted.

That evening, pain covered the valley like a blanket and there was a flood of silence.

*Text of the Memorandum submitted by the Association of Owners of Egypt to the Supreme Council of the Union of Nations.*

We, the Association of the Owners of Egypt are hereby filing suit demanding the vacation of the land by the inhabitants of the valley, for the following reasons:

It has been a long time since the entire land of the valley has become the sole property of the undersigned, down to the very last inch. We immediately began to implement a number of projects for the joy of mankind. Problems, however, started to impede our progress, such as the rapid increase of the population which taxes the local crops and

reduces the potentials for export. Also the natives refusal to carry out any of the suggestions aiming at reducing their birth-rate; this made it imperative for the owner of the seventh province to adopt his decision of sterilizing every man remaining in the province. The decision was met with resistance and deliberate acts of sabotage. The situation also became very difficult in the "Province of the Pools" where acts of aggression were organized, such as tompeeping at the swimmers, theft of food remains, peddling of subversive literature and the proference of threats. One of the natives has even admitted to a plot to poison the waters of the Nile, the noxious materials were also discovered; pictures of this criminal plot are available and will be shown after the statements.

How then can peace reign between owners and natives?

To those who argue that the owner of the Nile cut off the water from the natives, we can but say the river is his, paid for in hard currency, in Estecalsh, cheque no. 8983852 on Koriateg International Bank Limited, Paris branch. He has landscaped the river banks, bottled its waters in one litre plastic containers and exported them throughout the world for a nominal price way beneath the cost of production. He took this initiative when the curative powers of the water were discovered, powers which the natives had failed to see for thousands of years.

Yet the Nile owner did respond to the humane appeal made by the Great Powers, and decided to grant the natives a certain quantity of drinking water for a whole year starting last month, or until other sources of wather for drinking and bathing purposes are found<sup>6</sup>. He did so notwithstanding the fact that the loss of each drop represents a cut in his revenues.

The density of the population in restricted areas<sup>7</sup> is a health hazard for the entire world; it threatens our projects. That is why it has become necessary to evacuate these multitudes, to transfer them to other parts of the world capable of accomodating them and of making use of their energy.

Our request is also fully justified by recent additional discoveries showing that the new owners of Egypt have old roots in the land. You are aware of the fact that the natives fo the valley attempted to spread rumours to the effect that the present owners are aliens to the valley, in total disregard for the sacred right of property. But we are also to give you the gist of discoveries which prove that the new owners are older to the land thant those referred to as "original inhabitants". It was no coincidence that each of the new owners left the country where he was born and came to Egypt to buy land, invest money or carry out a project, each one of them has come to claim the land of his ancestors. This is a reality of which the world should be aware.

The biggest owner in the valley, lord of the Nile, the irrigation canals and of all dams and bridges, can trace his origins back to a member of the IXth dynasty of the old Kingdom which ruled the valley six thousand years ago. His remote ancestor, Ankh-Met, was chief of cabinet and Inspector of irrigation in the valley. We offer as proof a copy of the

bas-relief found by the archeological mission headed by the great Egyptologist, Metry Mudd. Excavations lasted for two whole years in the vicinity of the pyramids area after it had become the property of the owner of the Second Province. The slab bears the names of the members of Ankh-Met's family, all of them chiefs of cabinet and inspectors of irrigation up to the Roman era. After the fall of pharaonic civilization, part of the family left for Phoenician lands, and from there to many other countries, the most recent being the one whence come the present owner. This distinguished gentleman has in his possession several scrolls of papyrus which have come down from father to son; these sheets sum up the lofty aims of that noble family: to recover the glory of the past. There are several other important documents which we shall submit to the fact-finding committee to be sent by your Supreme Council. Regardless of the legal value of such scientific documents, they will certainly cause a stir in the field of history, and rectify many of the errors which have appeared in history books<sup>8</sup>.

For all the above reasons, we, the owners of Egypt demand that the so-called "original inhabitants" be exicted so that right may be restituted to whom it rightfully belongs.

#### *Subsequent events:*

Following many deliberations and heated discussions during which one member hit the table with his hand and tossed away his interpretation earphones in anger, the Council adopted the resolution to evict the original inhabitants from the entire valley. They would be transferred to remote areas of the world, provided they would never exceed a given number in any of these areas. Members of the Union of Nations would assume the expenses. The Council based it decision on several documents: reports from the intelligence services of the First Capitalist States, which were later to become known as "The Eviction Report", and the brilliant drafting of their arguments as prepared by the owners.

Following the resolution, the delegates of the Second Socialist Group left the room in protest, though they has opposed the counter-arguments of the First Socialist Group in previous sessions. The delegates of the First Socialist Group remained this time, both to show they approved the decision, and in keeping with the traditions of the ideological differences between them and the first group.

Several executive measures were adopted that very same day. The first was to set up a committee under the chairmanship of the Foreign Minister of one of the big neutral states. He was to be international "bailiff". The Committee's task was to make an inventory of the population in order to select those to be transfered. A sub-committee was set up to do the secretarial work. Another technical committee was formed grouping experts in demography, health and transportation.

Two weeks later the Committee began its work in the valley. It

called for and obtained help from all the security agencies set up by the owners, each in his own area.

Two months of hustle and bustle, meetings and moves followed, then a memorandum was prepared and submitted to the Supreme Council.

## MINUTES OF THE INVENTORY OF EGYPT

Following is a detailed report of our findings:

<i>Numbers</i>	<i>Kind</i>
70 millions	People of the valley. The figure includes men, women and children. There are 40 million females (15 million virgins, 15 million women and 10 million past their menopause). 30 million males (15 fit for all types of hard work such as fighting, mining, stone-cutting in addition to strenuous intellectual efforts. They perpetrated acts of sabotage, and a large number were killed - also 15 million young boys and male infants).

The following figures are part of the above total figure of the entire valley population, but classifying them in categories among which:

<i>Numbers</i>	<i>Kind</i>
1 million	Engineers, architects, doctors, accountants and researchers in various scientific fields. They had been doing works unconnected with their original training since the arrival of specialists in the same fields with the new owners.
70,000	Reciters of poems, songs and tear-jerkers. Most of them wrote poems following the sale of the Nile. The most famous among them is a blind player of the lyre who wears the local djellaba. His voice is powerful, and when he stands at one end of the valley in the evening his song can be heard at the other end. He sings dirges with the names of all those who once ruled Egypt, the only men and their miracles, the saints whose graves have all been razed in recent years.
A few hundred	Playwrights, novelists, short-story writers and intellectuals.
Thousands	Monks, ascetic dervishes, sailors and captains.
Thousands	Silversmiths, carvers of stone and wood, tanners, masons, decorators, growers of violets, landscapers of parks and gardens planters of Jasmin, willows, eucalyptus, mulberry and olive trees. Specialists in vineyards, palms and the tilling of the soil.

A few thousand Tent makers, inlayers of mother of pearl, builders of minarets and domes, smiths of metal crescents and church bells, makers of prayer niches and chandeliers, weavers of wool, silk and linen.

Hundreds of others excel in fusing steel, melting iron and shaping metals. They can make canals, build bridges, dig trenches, cut wood, navigate prophesy, drive trains, spy and write reports.

So much for the human population. As for buildings and other properties, we found numberless houses of all styles, old palaces, buildings of many storeys and parks. Thousands of mud-brick houses, graves of holy men, prayer corners for the poor, pyramids, temples from pagan times, pharaonic Greek, Roman and Coptic. Paintings, mummies, clothes of thousands of years ago which look as if they were woven yesterday. Caves in the mountain with painting on their walls. Millions of palm tree trunks felled into bridges over faraway ditches, used as beams in distant rooms, made into chairs and fences. Boats did we find and furnaces, piers and books of literature, poetry of all sorts and a paraphernalia of folklore, customs, traditions, songs pets and domestic animals used in agriculture during the years when the natives cultivated the land (cows, buffaloes, donkeys, camels, dogs and cats). In remote places we even found some wild animale which are now being exterminated by the Association of Owners.

Above are our observations which we have set down as should be, prior to the transfer of the population.

Signed

The Committee entrusted with the Inventory of Egypt.

#### SOME OF THE EVENTS WHICH BEFELL THE VALLEY

...It can be said that reactions to the sale of the Nile among the original inhabitants varied a great deal. A fire raged in the heart of the peasants following their banishment to the fringes of the valley. They were torn with misery for the river, for the canals, for the sowing of the seeds, for the growing of the plants, for afternoon walks over wooden planks across the waters, for the smel of baking bread at noontime, for the calls of birds and frogs, for the joy of feast days, for their visits to their dead, for the tips of their canes furrowing the dust as they sat hunched to gossip, for the pulling of "shadoufs" filled with water from the wells, for the creaking of the water wheels, for the whispering of the palm leaves waving in the wind?. They longed for the intermittent whistling of the mill, for the fragrance of figs at the turn of a road... Illiterates sang poems which made the eyes brim with tears.

Some called for volunteers to stop the river with their bodies. They

wondered whether the Nile waters would ever rise again, as was their wont every year. Hunger raged. A father would try to sell his son for a sack of wheat and not find a buyer...

The sale of the river was met with a passive resistance and another aggressive one. The young people of the valley launched a campaign to collect enough money to enable them to enter the auction and keep their river. They had an even further aim. If they could keep the Nile, they would eventually control the properties of the aliens.

Even though all political organizations were busy bickering and defining their concepts, all the others (with the exception of brokers of land and stocks who had adopted alien nationalities in order to invest their fortunes, investments being limited to aliens), joined the campaign to save the Nile. Everybody: intellectuals, scientists, good people, those who sit before their doors and brood, those who stay up in their beds worrying about to-morrow, those who groan under the weight of bales, crates and other burdens, those whose skin has changed with the effect of cold and heat on their naked bodies, those who sang as they pulled the Nile barges, those who set one brick over the other to build a wall, those who climbed scaffoldings, those who dug the soil with furrows of sweat...they all chipped in. Sums varied from piasters to millions sent by expatriate sons of the valley.

On the day of the auction sale, a young man came forward and paid the required insurance (nobody knows how he got hold of such an amount of hard currency... it is still a secret which worries the alien owners). The search is still on for this youngster who spoke the local tongue at the auction. He is said to be very intelligent and to master eight languages. He gave false information about himself, all his documents had been prepared by a great native forger. This voice had echoed three times. The first time was when he had discovered the average price which had been set, the second when he slightly raised the last price he had heard, fourteen minutes after the start of the sale. He was followed by the present owner. The last time his voice was heard was sixteen minutes after the start of the sale when he quoted a sum which, according to analysts, was all he had. He then withdrew and disappeared. They barred his way, for the rules of the auction were that to one should leave before the end.

Not a word of him was mentioned in the evening and morning papers. Each of the conflicting political groups claimed him for its own. His words were deleted from the verbatim records and his description from the new bulletins.

Much was said of his having taken to the mountains where he led a group of strong, unconquerable men who would, some day, take back the Nile by force.

Nobody knew what would become of the sum collected for the Nile. This was a cause for worry to the Association of the Owners of Egypt. Mysterious acts of violence followed. Shock brigades of men and women appeared, they were convinced that life was not worth living now that

the Nile had been sold and that their mafilies had died of thirst. They attacked the land which had been sold, set themselves on fire and forced their way into buildings.

When the water of the river had been held back from the people, a thousand thousand of them died every day and still they would not come to an end.

Sons of the valley who could still travel now and again exerted tremendous efforts to draw the attention of the world. Their campaign reached its peak just when the Egyptologists in the pay of the owners had finished changing the history of the valley. They had even rediscovered hieroglyphics anew, discrediting everything accomplished by Champolion following his discovery of the Rosetta stone. Their argument was that there was not a single hierophyphic-speaking person still alive today to confirm Champolion's interpretations. It was also then that the landlord of the Ninth Province (formerly Sohag) completed his project consisting of an artificial mountain to be covered with snow and pine forests to become the most beautiful summer resort in the world. A prize of one million Estakelsh would go to the best design. Meanwhile, the son of the owner of the Fourth Province married the daughter of the owner of the Second Province.

The campaign launched by the People of the Valley hit them with what they expected not...

#### *TEXT OF THE ANNOUNCEMENT*

We declare the following to the World:

Some time ago, the Association of Alien Owners submitted a complaint to the Supreme Council of the Union of Nations asking for the eviction of our people from our valley. Notwithstanding the forgeries, the falsification of historical facts, and their claims that they were there before us, we hereby declare the legal argument on which their case is based to be null and void. They claim ownership of the entire valley, part of which they have, of their own volition, set aside for the remaining population. Their claim is false. They do not own all the land of the valley, there is one feddan which still belongs to its original owner, it is situated in the depths of Upper Egypt. The owner is subjected to tremendous pressures and numberless temptations, but he is now under the protection of the people of the blessed land of Egypt. This feddan is now known to one and all as "The Land of Egypt". However small it may be, it is sufficient to discredit the aliens' claim and to render their request for eviction null and void.

#### *THE LAND OF EGYPT*

The announcement did not come as a surprise to many of the People

of the Valley. For some time now there had been whispered words about the "feddan" in question. It seemed an illusion, a rumour. But whispers grew following the sale of the Nile. Natives of Upper Egypt said they knew the farmer who owned "The Blessed Land of Egypt". A poor man who owned nothing but that plot of land which had been passed on from one generation to the other. The father of a large family, a man so old that no one knew his age. Some claimed he was over one hundred and fifty years old, yet his hair was still black, his back still straight and his teeth untouched by age. Every day he would tend the earth, sow the seeds, straighten the furrows, pull out the weeds... Some said he would never grow grey because he never frowned come what may. He knew many a tale and told many a joke. He also knew every town and village in the valley, every family and the whereabouts of its members who had gone away. The exact number of his progeny was not known, he had lived to see his great-grand children, and was still fertile. He could pull out a palm tree by its roots with his bare hands. A few years back, some pains led him to seek a doctor who diagnosed prostate trouble, but who declared he would not remove it if the man felt himself still able to beget children. He asked him to be patient and prescribed some medicine to help with the pain. The doctor found the man to be such that his seed could quicken the womb of a nubile girl of fourteen and a woman in the sunset of life. Some claimed that he had four wives, and that the "feddan" belonged to the first of them. Many others denied the rumour. It was said that his sons were strong fighters who led violent operations and rallied the people. The old man was known to mourn in memory of the sale of the Nile.

The people set out for the land of Egypt until they formed a wall of their bodies around it.

When the alien owners cut off the water so that the plants would die and things green turn to yellow, scores of the sons of the valley, holders of high degrees in agriculture from olden times, rushed to the feddan which had become the land of Egypt. They found many a way to guarantee continuous irrigation. Nobody knows what they did. It is said, however, that a fountain of water sprung from the bowels of the earth to quench the thirst of plants and people. The fruits would grow bearing the following inscription "God protect the land of Egypt", when the branches of the trees swayed with the wind, they would whisper a prayer: "God protect the Land of Egypt".

When the storms blew in from the mountains, they would stop to bypass the land of Egypt. When the sun was at its hottest, a cloud would cast its gentle shade on the remaining orphan feddan.

When the airoplanes of the aliens flew to spray the vegetation, the wind carried the poisonous sprays far away. The scientist among the People of the Valley found the necessary antidotes, and pests never found their way to the land of Egypt.

When the aliens offered fabulous sums to the old man, in addition

to vast land anywhere else in the world, not to mention the best breeds of cattle, the latest hatcheries and dairy equipment, he refused.

When they sent assassins and saboteurs, they met with violence, and their hands were paralysed.

Many of the sons of the valley returned from the four corners of the earth. They came to the Land of Egypt.

When the alien owners ordered the dam to be open and the waters released to flood the Land of Egypt; a great number of people headed towards the "feddan", old men and young men, children, thousands of women with their babies on their breasts: they all stood side by side, they linked their arms together while the women fed their breastst to their infants with the other hand. They all became one flesh, their bodies solidly standing to stop the opening in the dam and to keep back the floods...

Le Caire - Juillet 1975.

Traduction Juin 1979.

#### NOTES

1. *Estecalsh* : Currency of the Union of Capitalist States. One unit equals two pounds of the obsolete local currency.

2. *Rubens* : Currency of the Central States, of a lesser international value.

3. *Makerol* : Currency of the United Socialist States before the schism. Two kinds of makerol have existed since.

4. Justifiers claim that the world "alien" should never be used in connection with the new owners because they love the country, to wit, the sums they brought in for investments. Moreover, they would soon become more Egyptian than those who had lived by the Nile for thousands of years. This, it was said, was a characteristic of Egypt, to assimilate all those who come to it and dilute them. A study on the valley's capacity to assimilate and dilute was prepared. The aliens would develop a spirit of nationalism. After all, they said, Egypt had belonged to others before: Pharaohs, priests, Romans, Persians. They stressed the Mameluk period when the Sultans of Egypt had divided the land into 24 parts to be distributed among princes and warriors. When Mohamed Aly Pasha came to power, he took possession of the whole land and divided it among his men. Unfortunately, nothing remains of the texts of replies made to such justifications.

5. For further details about this institution and its responsibility for what happened in the valley, see "History of Hard Currencies in Egypt".

6. An explanation is necessary. When the owner held back the water from the people of the valley, disease spread and claimed a thousand thousand lives. All efforts to locate substitute sources of water failed. This led the First Group of Socialist States to submit the tragedy to the Supreme Council of the Union of Nations. The Second Group of Socialist States threatened to veto the discussion of the matter. This was in no way directed against the people of the valley; it was only due to the old ideological differences which had divided the Socialist camp into two conflicting groups. Each group determined its position in the light of this ideological difference and regardless of other considerations. While the debate raged, a message was received from the new lord of the river declaring he would heed the message of humanity.

## *What is happened in the Valley*

He seized this opportunity to advertise the projects he had achieved, the price of bottled Nile waters and rooms in his floating hotels. He invited all members to visit his rivers.

7. When the Association of the Owners of Egypt had been set up, operations began to move out the populations from the lands that had been sold. They were restricted to certain areas which they were not allowed to leave without a special permit.

8. The representative submitted several photographs of a historical slab with an oblong cartouche in its centre. The cartouche contained hieroglyphs on each side of it, a figure of a man in the style typical of the epoch, bodies facing the onlooker and faces in profile. Each of the two figures extends its hands to touch the cartouche. At the feet of the left hand side figure are traces of faded red, obviously greatly affected by the passage of time.

9. Following the sale of the valley, all the palm trees were pulled out by their roots. No explanation was given.



## ABSTRACTS - RESUMES

### 'Oumma or "Community" in Different Languages

Amr H. IBRAHIM

The ideological stakes of translation are particularly clear and important in the case of terms that group uses for designating its collective identity. This is especially visible in the search for Arab of "community", "nation", "country", "people", "national community". To what extent and in what ways do they exist in *oumma*, *watan*, *chaab*?

### Women, Family and Algerian Nationality

Monique GADANT

Since independence, no legislation has been enacted in Algeria concerning personal status. Woman's status in the family and society seem tied to religion. Her absence from social life consigns her to the private sphere; she is defined as "guardian of traditions". In spite of real efforts in favor of their education, women still remain very unequal in the eyes of the law and of men. They are destined to the family. Religious law and tradition serve as norms. But don't Authorities refer to Islam, conservatism and family solidarity in order to camouflage the existence of classes and impede aspirations toward democracy?

### Responses to the Disorder of Urban Growth: Three Districts in Casablanca

Guy LEONARD

Three districts (*douars*) located on the western outskirts of Casa-

blanca illustrate how a mostly rural population adapts by each district with its social hierarchies forms an island preserved from the attractive but menacing city. Men's jobs bring in small incomes, but precarious economic conditions do not suffice to explain this marginalination. Being also cultural, its causes have to do with the difficulty of learning a new life-style.

## **Greek and Turkish Relations: Myths and Realities**

**Stephane YERASIMOS**

The Greek and the Turk: two, centuries-old but complementary, enemies. Opposite the Greek who has inherited ancient values stands the Moslem Turk. In the one, the West rediscovers its source of civilization; in the other, it sees Oriental barbarism. The West's political and cultural influence has been grafted upon these mythical opposites in order to use them for its own needs. In turn, Greek and Turkish nationalisms have been able to develop only under ideological and economic dependence upon the West. Accepting or refusing this dependence, Greeks and Turks have been fighting together, but as pawns on whose chessboard? Peace entails destroying these mythical images that keep enemies from seeing each other and reality.

## **The Diaspora of a Mediterranean People: The Case of Albanians**

**Hivzi ISLAMI**

Outside Albania, the largest number of Albanians lives in Yugoslavia. Since ancient times, this people has been a victim of various attempts at cultural and political domination—Rumanian, Slavic, Turkish—which have led to emigration to Greece, southern Italy, Rumania, Yugoslavia and, during the 19th and 20th centuries, the United States. Everywhere, Albanians have conserved their national traits (language and traditions). They are not disappearing for their birthrate is one of the highest in the world (25-30/1000).

## **La Grèce et la CEE**

**N. PERDIKIS**

Après une longue période d'association, qui a débuté au début des années 60, la Grèce entre dans la CEE en 1981. L'auteur retrace ici les péripéties de cette accession, expose les points de vue divergents concernant cette participation : opposants, partisans ou souhaitant poser

un certain nombre de conditions. Tous s'interrogent sur l'avenir de l'économie et du développement de la Grèce.

### **Chronique de la Vallée**

#### **Gamal AI GHITANI**

Il s'agit d'une fiction politique. L'auteur imagine l'Egypte progressivement vendue aux Occidentaux qui aménagent les bords du Nil à leur convenance. Une littérature ethnographique et scientifique se développe, avec l'achat des terres, à l'usage des nouveaux propriétaires. Comment le peuple égyptien réagit-il ?... C'est bien sûr la politique actuelle de l'Egypte qui est mise en cause à travers cette nouvelle qui a eu un grand succès auprès de la gauche égyptienne lors de sa parution en 1975.

# Quaderni di Storia

Anno VII, numero 13 — gennaio-giugno 1981

## SOMMARIO

Alberto Maffi

*Le « Recherches » di Louis Gernet nella storia del diritto greco*

Diego Lanza

*Una scimmia piuttosto complicata*

Hans-Ulrich Thamer

*Faschismus und Nationalsozialismus. Ein Vergleich.*

Francesco Bossi

*Appunti per un profilo di Archiloco*

Luigi Piccirilli

*Artemide e la metis di Temistocle*

Philippe Leveau

*Etude de l'évolution d'un paysage agraire d'époque romaine à partir d'une prospection de surface : le territoire de Caesarea de Mauritanie.*

Johannes Irmscher

*Der Philhellenismus und die Entstehung des neugriechischen Staates.*

Luciano Canfora

*« Trovare a fatti storici ».*

Redazione e Amministrazione : Edizioni Dedalo, casella postale 362,  
70100 Bari (tel. 080/371555), c.c. postale 11639705.

# REVIEW

Contents of Volume IV (1980-81)

Janos M. Bak : *Serfs and Serfdom : Words and Things.*

Henri Lefebvre : *Marxism Exploded.*

Marian Malowist : *Merchant Credit and the Putting-Out System in Rural Production During the Middle Ages.*

Walter Rodney : *Plantation Society in Guyana.*

Special issue on « *Chicago Labor and Uneven Development* ».

Debates on « *Scotland and Africa* » and « *Civilizations and their Declines* ».

SAGE Publications Ltd  
28 Banner Street London EC1Y 8QE England.

# Bulletin de Turquie

HEBDOMADAIRE

Abonnements : Michel Louis Breisacher, 21, rue Cujas, 75005 Paris.

---

## MEDITERRANEE

4 — 1980

**A. Douguedroit.** — Les topoclimats de la Haute Vésubie (Alpes Maritimes)

**J.-P. Trzpit.** — La Méditerranée, un creuset d'humidité.

**H. Delannoy et M. Lecompte.** — Utilisation de l'analyse factorielle des correspondances pour l'étude des précipitations quotidiennes : un exemple au Maroc.

**H. Delannoy.** — Remarques sur les brouillards d'été dans quelques stations côtières du Maroc atlantique.

**P. Frankenberg.** — Evaporation, bilan de l'eau et variabilité des précipitations en Tunisie, en relation avec l'agriculture.

**P. Maheras.** — Le problème des étésiens.

**A. Audurier Cros et J.-L. Izard.** — Types de temps en climat méditerranéen français et conception architecturale bioclimatique.

Secrétariat et vente

Les Amis de la Revue Méditerranée, Institut de Géographie  
29, avenue Robert Schumann, F 13100 Aix-en-Provence

## BULLETIN D'ABONNEMENT/SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name : .....

Adresse/Address : .....

Code postal, ville, pays/city, postal code, country : .....

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to : **Mediterranean Peoples**

☐ de soutien/supporter rate

☐ ordinaire/normal rate

à partir du numéro/beginning with number .....

### Mode de règlement/Payment :

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P., 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.

**Conditions d'abonnement/Subscription rate :** (Francs Français/French Francs)

Ordinaire/Normal rate : France 130 FF    Autres pays/Other countries 140 FF

Soutien/Supporter rate : 200 FF

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of nonexpired subscriptions. If in stock, back issues are available at current prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

**Directeur de publication : Paul Vieille**  
**Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085**  
**Dépôt légal : 1er trimestre 1980**

**Achevé d'imprimer en mai 1981 dans les ateliers de  
l'Imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-Bois.**

Les articles paraissant dans  
Peuples Méditerranéens  
Mediterranean Peoples  
sont analysés et indexés dans :

Articles appearing in  
Peuples Méditerranéens  
Mediterranean Peoples  
are annotated and indexed in :

- *Bulletin Signalétique du C.N.R.S.*, 521 (Sociologie-Ethnologie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- *Geo-Abstracts and Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
- *Historical Abstracts and America : History and Life*, Santa Barbara, American Bibliographical Center, Clio Press.
- *Resúmenes de Artículos Científicos y Técnicos*, Madrid, Instituto de Información y Documentación en Ciencia y Tecnología.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International Sociological Association.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies / United Nations.

## PEUPLES MEDITERRANEENS SOMMAIRE DES LIVRAISONS ANTERIEURES

## MEDITERRANEAN PEOPLES CONTENTS OF BACK ISSUES

### N° 5 - Octobre-Décembre 1978

Amr Helmy Ibrahim : *Fonction des niveaux de langue dans la communication sociale en Egypte*. Nuha Abu Dabeh : *Palestinian Women and their role in the revolution*. Alain Sainte-Marie : *La crise de 1929 en Afrique du Nord*. Christiane Veauvy : *Gramsci et la question agraire (les rapports ouvriers - paysans - intellectuels)*. A.H. Banisadr, C. Brière, A. Chenal, A.P. Lentin, P. Vieille interrogés par E. Bolo : *La révolte de l'Iran, table ronde*. Peter O'Brien : *Spain and the internationalisation of capital*. Keith Sutton : *A note on the use of preparatory census documentation in the study of rural settlement in Algeria*. Anne-Marie Lallemant : *Le colloque « La femme et la féminité dans le Maghreb » et la plateforme du groupe « femmes algériennes »*.

### N° 6 - Janvier-Mars 1979

Edmond Amran El Maleh : *La notion d'Etat et l'expérience du Tiers-Monde*. Gauthier De Villers : *Les palmeraies de l'Oued Righ (Algérie). Structures de la production et rapports de classes*. Jean Rambaud : *Restanques*. Fatima Mernissi : *The degrading effect of capitalism on female Labor*. Marie-Christine Aulas : *L'évolution de l'Egypte : la dynamique de l'échec*. Jules Gistucci : *La désarticulation provençale à l'aube du capitalisme 1800-1850*. Graham Chapman : *Notes on the strategic weakness of the Italian Communist Party*. M. Khanlary, H. Mahdavy, H. Malek, A. Pichdad : *Lettre ouverte à tous les combattants du mouvement populaire iranien*.

### N° 7 - Avril-Juin 1979

Abdelmalek Sayad : *Où'est-ce qu'un Immigré ?* Jilil Bennani : *Le corps de l'Immigré, corps médical ou corps social*. Jean-Pierre Digard : *Nomades et Etat central en Iran*. Rezvani : *Les sentiers de marbre*. Jeanne Bisilliat : *Le tourisme dans les pays en voie de développement*. Jean Rambaud : *A propos de « La côte d'Azur assassinée »*. Monique Gadant : *Révolution agraire, littérature et politique en Algérie*. Henri Curiel : *Trois Inédits présentés par Didar Fawzy*. Boutros Labaki : *La soie dans l'économie du Mont Liban (1840-1914)*. Rahamin Benhaim : *Etat, paysannerie et colonisation au Maroc, XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*.

### N° 8 - Juillet-Septembre 1979

Homayoun Katouzian : *The political economy of oil exporting countries*. Paul Vieille : *Transformation des rapports sociaux et révolution en Iran*. Ladan Boroumand : *Les ouvriers, l'ingénieur et les militantes khomeinistes*. Véronique Patte : *Parler en France : les possibilités des femmes immigrées*. Hanna Batatu : *Class analysis and Iraq society*. S. El Alami, J.P. Gachet, T. Gallali : *choix techniques et agriculture maghrébine : le cas de la Tunisie*.

#### N° 9 - Octobre-Décembre 1979

Gilbert Grandguillaume : *Langue, Identité et culture nationale au Maghreb*. Abdelmalek Sayad : *Immigration et conventions internationales*. Tomas Gerholm : *Provincial cosmopolitans : the impact of world events on a small yemeni town*. Paul Vieille : *La révolution iranienne en panne, entretien avec A.H. Banisadr*. Farhad Khosrokhavar : *Le comité dans la révolution iranienne, le cas d'une ville moyenne : Hamadan*. Laura Plisano : *Lecteurs de la presse quotidienne et monopole de l'information en Sardaigne*. Joe Stork : *Oil and the penetration of capitalism in Iraq : an Interpretation*.

#### N° 10 - Janvier-Mars 1980

Leïli Echghi : *La culture islamique, arme du peuple dans la révolution iranienne*. Manijeh Dowlat, Bernard Hourcade, Odile Puech : *Les paysans et la révolution iranienne*. Pierre Marthelot : *Grille de souveraineté et partage des profits dans les pays arabes du Golfe*. Pierre Judet : *Le développement de l'industrie sidérurgique en Méditerranée*. Costis Hadjimichalis and Dina Vaiou-Hadjimichalis : *Penetration of multinational capital into backward regions : a policy analysis in Greece*. Costantino Murgia : *Le régionalisme « politique » de la Sardaigne*. Mohamed Abdel Mottly Badr : *L'université palestinienne de Birzeit, la lutte pour la survie*. Monique Gadant-Benzine : *Algérie : Horizon 80*. Guy et Jacky Ducatez : *Formation des dénominations de couleur et de luminosité en arabe classique et pré-classique : essai de périodisation selon une approche linguistique et anthropologique*.

#### N° 11 - Avril-Juin 1980

Farhad Khosrokhavar : *Hassan K., paysan dépayanné, parle de la révolution iranienne*. Mohammed Harbi : *Nationalisme algérien et identité berbère*. Elias Sanbar : *L'Etat du vide : lecture palestinienne du projet sioniste*. Ilan Halevi : *Sionisme et racisme : quelques remarques*. Alexander Flores : *The Palestine communist party during the mandatory period*. Georges Cooper : *Sauver la pêche en Méditerranée*. Claude Coulet : *L'Espagne : une économie « semi-industrialisée »*. Marlène Shamay : *A propos d'un corps suspect...*. Jalil Bennani : *Là n'est pas l'enjeu. Réplique à Marlène Shamay*.

#### N° 12 - Juillet-Septembre 1980

Mohammed Dernouny et Boujemâa Zoulef : *Naissance d'un chant protestataire : le groupe marocain Nass El Ghiwané*. Maxine D. Molyneux : *State policy and the position of women in South Yemen*. Miriam Halpern Pereira : *Fondements de la politique d'émigration portugaise (1850-1930)*. Percy Allum : *Some reflexions on the "historic compromise"*. Ibrahim Hassan : *La Syrie de la guerre civile*. Paul Vieille : *Notes sur la révolution iranienne, avec une interview du président de la République*.

#### N° 13 - Octobre-Décembre 1980

Ines Loï Corvetto : *Variétés et minorités linguistiques en Sardaigne*. Paul Vieille : *Occitanie : Lieu, désir de lieu et stratégies hégémoniques*. Ali Shariati, traduit et présenté par M. Cuipers : *Oui, il en était ainsi. O Frère ! Farhad Khosrokhavar : La crise de l'Université dans la révolution iranienne*. René Galissot : *Comparatisme historique et modes de production précapitalistes*. Daniel Kamelgarn : *L'expérience tunisienne des années 1960*. Alain Lefebvre et Agnès Zragevsky : *Les luttes de la communauté pakistanaise de Paris (1972-1977)*.

#### N° 14 - Janvier-Mars 1981

Pierre Lévêque : *Les communautés dans la Grèce ancienne*. Jacky Ducatez : *Archéologie de la notion de communauté : la Grèce ancienne*. Jean-Marc Largeaud : *Regards français sur la Corse au XIX<sup>e</sup> siècle*. Elis Goldberg : *Bases of traditional reaction : a look at the Muslim brothers*. Homayoun Katouzian : *Riba and Interest in an islamic political economy*. Farhad Khosrokhavar : *Iran : rupture d'une alliance*.

909.09822

p462

ISSN 0399 - 1253

# PEUPLES MEDITERRANEENS MEDITERRANEAN PEOPLES

Revue  
trimestrielle

Juillet-Septembre 1981

## IDENTITE, ETAT, IMPERIALISME.

M. Gadant, B. Ghalioun,  
G. Grandguillaume, W. Holohan,  
Amr H. Ibrahim, H. Tengour,  
P. Vieille

Débat : l'identité alibi

Burhan Ghalioun

Identité, culture et politiques  
culturelles

'Ali Shari'ati traduit et présenté  
par Jean Manuel

Civilisation et modernisation

Abol Hassan Banisadr

La révolution iranienne, l'identité  
et le développement

Paul Vieille

Le martyr et la révolution

Marlène Shamay

La communauté juive en Egypte

Gianna Carla Marras

La littérature « mineure »  
de Juan Gaytoso

Gérard Michaud

Caste, confession et société  
en Syrie

Patrick Labaune

Administration et société  
en République Arabe du Yémen

COMITÉ DE PATRONAGE - COMMITTEE OF PATRONAGE

Adonis, Sadeq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Etti, Bernard Kayser, Henri Lefèbvre, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut, Mouloud Mammeri, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Paolo Spriano, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous.

COLLECTIF DE RÉDACTION - EDITORIAL COLLECTIVE

Percy Allum, Jacqueline Arnaud, Thierry Brun, Edmund Burke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Nicole Grandin, Ilan Halevy, Jean Hannyoy, Rashid Khalidi, Farad Khosrokhavar, Boutros Labaki, Yvon Lemoal, Michel Marié, Fatima Mernissi, Roger Nabaa, Hubert Nyssen, Michel Oriol, Paul Pascon, Jim Paul, Elisabeth Picard, Amir Pichdad, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Abdelmalek Sayad, Frej Stambouli, Michel Seurat, Joe Stork, Habib Tengour, François Zabbal, Khalil Zamiti et les membres du secrétariat du collectif de rédaction — and the members of the editorial collective secretariat : Marie-Christine Aulas, Amr Helmy Ibrahim, Didar Fawzy, Monique Gadant, Burham Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Elias Sanbar, Marlène Shamay, Christine Veauvy, Paul Vieille.

Revue trimestrielle, *Peuples Méditerranéens* - *Mediterranean Peoples* est bilingue (Français-Anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ecrits en Français ou en Anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly Journal *Peuples Méditerranéens* - *Mediterranean Peoples* is bi-lingual (French-English), each article being summarised in the other language of the Journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. Written in French or in English, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Abonnement d'un an - Subscription for one year

France : 130 FF. Autres pays — other countries : 140 FF.

Abonnement de soutien — supporter rate : 200 FF.

Le numéro — one copy : 35 FF.

Rédaction, administration, abonnements

Editor, Management, Subscriptions :

B.P. 1907/75 327 Paris Cedex 07 Tel. 567 01 41

Directeur de publication - Director of the publication : Paul Vieille

# PEUPLES MEDITERRANEENS MEDITERRANEAN PEOPLES

Revue  
trimestrielle

Numéro 16

Sommaire Juillet-Septembre 1981

---

<b>Monique Gadant, Burhan Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Wanda Holohan, Amr H. Ibrahim, Habib Tengour, Paul Vieille : Débat : L'identité, alibi ?</b>	3
<b>Burhan Ghalioun : Identité, culture et politiques culturelles dans les pays dépendants</b>	31
<b>'Ali Shari'ati, texte traduit et présenté par Jean Manuel : Civilisation et modernisation</b>	51
<b>Abol-Hassan Banisadr : La révolution iranienne, l'identité et le développement</b>	71
<b>Paul Vieille : L'institution shi'ite, la religiosité populaire, le martyr et la révolution</b>	77
<b>Marlène Shamay : La communauté juive en Egypte</b>	93
<b>Gianna Carla Marras : De « Senas de identidad » à « Makbara », la littérature « mineure » de Juan Goytisolo</b>	101
<b>Gérard Michaud : Caste, confession et société en Syrie : Ibn Khaldoun au chevet du « progressisme arabe »</b>	119
<b>Patrick Labaune : Administration et société en république arabe du Yémen : tentative d'analyse centre/périphérie</b>	131
<b>Abstracts résumés</b>	145

---



## L'IDENTITE, ALIBI ?

Débat avec Monique GADANT, Burhan GHALIOUN,  
Gilbert GRANDGUILLAUME, Wanda HOLOHAN,  
Amr H. IBRAHIM, Habib TENGOUR, Paul VIEILLE

*B. Ghalioun :* Je voudrais distinguer, dès le départ, entre le discours sur l'identité et l'identité elle-même en tant que réalité vécue par les communautés ou les individus. Le premier est un discours idéologique qui s'insère dans une stratégie d'action, le deuxième est tout simplement la culture. Je suggère que l'on parle du discours sur l'identité et non de la culture elle-même. En ce qui concerne la notion même d'identité je voudrais relever une ambiguïté. Certains parlent d'identité culturelle, d'autres d'identité nationale, d'autres enfin d'identité ethnique ou d'ethnicité. C'est en jouant sur ces différents sens que fonctionne le discours sur l'identité. Ce discours est très récent, c'est depuis une ou deux décades qu'on parle d'identité en Europe et dans le Tiers-monde. Cette apparition à une époque précise s'explique par la modification du rapport de force au niveau du monde entre, par exemple l'Europe et les pays arabes, au niveau d'une région, entre Etats, ou au niveau d'une nation, entre ethnies différentes. Ce qui montre l'ambiguïté de la nation et la facilité de sa manipulation : elle peut servir à affirmer l'existence d'entités socio-politique non étatiques ou renforcer un Etat en tant que nation ou être utilisée pour disloquer un Etat-nation et le partager entre groupes ethniques.

Le discours sur l'identité nationale est apparu après l'épuisement du discours nationaliste, des idéologies nationalistes traditionnelles. Il a remplacé en quelque sorte le nationalisme comme idéologie de légitimation de l'Etat. Parallèlement à ce discours s'est également développé au sein des institutions internationales, comme corollaire du nouvel

ordre économique international : un discours sur l'égalité des cultures, sur le respect des identités culturelles et sur la coopération internationale. Il y a enfin des minorités qui, pour s'opposer à l'Etat Central, ne trouvent pas d'autre forme d'organisation et de la solidarité collective que celle de l'appartenance ethnique ou régionale. Ainsi le discours sur l'identité peut dissimuler également une fonction purement politique. Ce discours peut être utilisé par plusieurs acteurs sociaux. Ceux, tout d'abord, qui s'intéressent à la coopération internationale, donc à une intégration élargie du Tiers-monde dans le système international industriel et capitaliste. Et là, on n'a plus besoin du rapport colonie/métropole, mais d'un échange libre qui suppose un discours de reconnaissance mutuelle supprimant toute allusion à la supériorité des uns et à l'infériorité des autres. Ce discours peut être utilisé aussi par les Etats nationaux qui, pour dissimuler leur échec à dégager un consensus politique, à promouvoir le développement et les libertés, s'emparent du discours sur l'identité pour répandre une conception d'homogénéité et d'unité purement idéologique. Il est utilisé également par des groupes ethniques, qui s'en servent contre un Etat de plus en plus en rupture avec la société, dans lequel ces groupes ne parviennent pas à se reconnaître, au travers de ce discours, ils tendent à créer leur propre Etat, à assurer à leurs membres l'occasion d'une identification collective.

*G. Grandguillaume* : J'aurais quelques réserves à faire sur cette optique parce que je ne suis guère porté à ramener toute la question de l'identité à une sociologie de la manipulation ou de la conspiration. D'ailleurs, même si on prend cette optique, il reste encore la question de savoir pourquoi « ça marche ». Si toute cette affaire est un nuage d'illusions, il faut savoir pourquoi elle peut être utilisée efficacement. Naturellement, comme la question de l'identité est vaste, elle comporte aussi cet aspect de la manipulation, de l'utilisation à certains fins. Certains sociologues, tels que Alain Touraine, dénoncent la substitution de cette préoccupation de l'identité aux luttes sociales réelles. Je pense qu'il y a effectivement une utilisation mystificatrice de l'identité, mais il s'agit là d'un point de vue partiel sur la question. L'essentiel me semble quand même d'arriver à expliquer pourquoi, lorsqu'on parle d'identité, à un plan individuel ou collectif, des actions de pouvoir sont possibles et sont réellement mises en œuvre. Il faut savoir pourquoi on peut utiliser efficacement cette notion maintenant. On a parlé de faillite de l'Etat à intégrer les individus réellement. Je pense qu'il faut voir du côté de cet anonymat collectif qui correspond au pouvoir de l'Etat, et qui doit entraîner pour les individus un manque de repères, c'est-à-dire une inquiétude d'identité, une difficulté à se reconnaître et à se situer. La difficulté de cette notion d'identité est qu'elle joue sur différents niveaux, dont on peut repérer les deux extrémités : l'une est psychologique, et concerne l'interrogation de l'individu sur lui-même, l'autre est le problème de l'identité collective, qui se réfère au social et au culturel. De ce dernier aspect, il m'apparaît que l'expression la plus claire est l'appartenance à un groupe et la conscience qu'un individu peut en avoir. Cette

appartenance à un groupe comporte toujours l'acceptation de la culture de ce groupe, de sa loi, en échange de quoi ce groupe vous reconnaît comme membre, vous confère une identité. C'est à ce niveau que la question du lien entre pouvoir et identité m'apparaît, le groupe pouvant toujours monnayer cette conscience d'appartenance contre la reconnaissance de son pouvoir, et la soumission à ce pouvoir...

*B. Ghalioun :* Vous parlez de l'identité en tant que réalité, que fait, c'est-à-dire tout simplement de la culture ; je parlais du discours sur l'identité. Le problème est alors celui-ci : pourquoi à un certain moment et non pas à un autre commence-t-on à parler de l'identité, dans quel contexte historique et social cela apparaît, qui parle de cette identité ? Cela ne veut pas dire que l'identité n'existe pas ; au contraire, elle existe, elle a toujours existé en tant que culture, mais pourquoi à un certain moment on l'appréhende de telle ou telle manière. Ainsi, il y a un siècle, le discours était complètement différent. On pensait pouvoir et devoir civiliser les nations colonisées, on savait qu'elles étaient porteuses d'identités différentes mais on rejetait cette différence. Aujourd'hui, on refuse l'homogénéité et l'uniformisation. Le nouveau discours reflète l'approfondissement du mouvement contradictoire d'intégration-exclusion qui a caractérisé dès le début les modalités d'insertion des pays du tiers-monde dans le système capitaliste mondial. Il s'agit aujourd'hui plus d'un échange inégal que de colonisation. Etant donné que la généralisation du modèle occidental n'est plus, ni possible ni à l'ordre du jour, on accepte que les nations non-européennes maintiennent leurs différences alors que la colonisation et l'assimilation exigeaient la dépersonnalisation. C'est une sorte de démission morale de la part des pays dominants démission qui prend la forme d'un respect ou d'un accommodement avec la réalité qui n'est pas loin de l'abandon. Cela ne veut certes pas dire que le discours sur l'identité est un discours néo-colonialiste, mais cela signifie une modification du discours idéologique en fonction de la modification des rapports inter-étatiques. Une autre question qui me semble importante se rapporte aux nations ou aux populations qui produisent et consomment ce discours sur l'identité. Il me semble que ce discours n'est pas important dans des régions où l'identité culturelle n'est pas mise en cause, soit parce que la culture de ces régions est dominante soit parce qu'elle est complètement à l'écart du circuit économique et culturel mondial. Le discours sur l'identité est donc corollaire d'un échange culturel intense qui tout en contribuant à unifier les cultures existantes accumule les mécanismes d'exclusion, de destruction et d'aliénation. Ce désir d'identité apparaît d'autant plus dans un pays que ce pays s'intègre plus profondément dans le système capitaliste mondial. Il dissimule tout en l'affirmant la perte effective de l'identité ou de la culture locale. Il a de ce point de vue un aspect rituel.

*P. Vieille :* Les revendications d'identité me paraissent liées au processus de périphérisation. On ne les rencontre pas au centre, plus exactement, parmi les populations qui constituent le centre, puisque cette

notion semble devoir être prise plus comme image que comme réalité spatiale. Plus la pénétration du capitalisme est intense plus les sociétés de la périphérie ou les groupes, catégories, classes constituant la périphérie éprouvent une situation de déréliction ; c'est-à-dire une situation dans laquelle la structure sociale traditionnelle à ses différents niveaux, économique, politique, culturel, est bouleversée de l'extérieur, où l'individu et la société sont niés en tant que producteur d'eux-mêmes, dans leur reproduction matérielle et morale, où tendent à s'imposer par différents canaux des activités de production, des produits, un mode de vie, une culture, une politique qu'ils n'ont pas produits. C'est cette négation de l'*homo faber*, cette réduction tendancielle de l'homme de la périphérie à un consommateur ou à un producteur parcellaire ou à moins que cela encore puisqu'un grand nombre sont privés à la fois de toute participation à la production et à la consommation, qui me paraît engendrer les protestations identitaires selon les modalités qui relèvent de contingences locales. Car, au nom de quoi s'opposer à la réduction ? Sinon au nom de ce que l'on a été qui contient un vouloir être. C'est-à-dire que la revendication identitaire est le niveau premier d'une volonté de développement. On peut même dire davantage. La négation de l'individu et de la société périphérique comme producteurs d'eux-mêmes et de leur devenir est ressentie d'autant plus vivement qu'elle se situe dans le cadre de la monopolisation des capacités d'innovation et de décision par d'autres sociétés, d'autres groupements sociaux, dans un monde qui se transforme rapidement sur le plan de la science et de la technique. Mais, au moment où la relation avec l'impérialisme est brisée grâce à la revendication d'identité, les choses changent complètement. Il y a alors division entre ce à quoi le peuple aspire et les objectifs de la classe qui prononce traditionnellement le discours de culture, qui a acquis l'hégémonie sur la protestation grâce à cette prononciation. Pour elle l'identité est quelque chose de figé, d'arrêté ; nécessairement, parce qu'elle ne peut avoir de fonction politique si l'identité est en mouvement et trouve la source de son mouvement en dehors d'elle. Pour le peuple, les classes populaires, le problème est alors le développement de soi en tant qu'être individuel et collectif et non le repli sur quelque chose qui, de toutes façons, a été bouleversé dont on ne se revendiquait que parce que rien de vivable ne remplaçait ce qui avait été bouleversé. L'identité change alors de sens ; il y a césure au moment même où elle devient instrument de pouvoir. Le schéma présenté peut évidemment être adapté à d'autres circonstances historiques, celle notamment où un pouvoir national en place, apparemment indépendant de l'étranger, s'empare de la revendication d'identité.

*M. Gadant* : Tout à l'heure, Ghalioun a dit, que le discours sur l'identité émanant des Etats-Nations est un discours relativement récent, remonte à 10 ans. Il me semble qu'on exclut ainsi ce discours du nationalisme. Son apparition serait le signe de l'échec du projet dont ces Etats étaient porteurs. Ces propos appellent un certain nombre de remarques. Tout d'abord j'ai le sentiment que le nationalisme est porteur d'un

discours sur l'identité. Il mobilise un peuple politiquement et psychologiquement, affectivement même par l'affirmation de son identité, enracinée dans une histoire. Histoire glorifiée, mystifiée en tout cas valorisante. Ce qui fait problème c'est cette césure qui s'opère au moment où le parti nationaliste, ou certains de ses dirigeants, prennent le pouvoir. En effet dans un premier temps, disons celui où la nation est dominée et cherche justement à conquérir son indépendance, le nationalisme consiste sur le plan politique et idéologique à se poser contre celui qui domine, à se définir contre cette puissance coloniale qui opprime sur tous les plans, politiques, économiques, culturels. Dans un second temps à partir de l'indépendance la question qui se pose est celle-ci : qui est venu au pouvoir ? De quel type de discours sur l'identité ce pouvoir est-il porteur, au profit de qui le manipule-t-il ? Car il me semble qu'après l'indépendance, mais il faudrait prendre des exemples précis, le discours sur l'identité vise peut-être moins, quoiqu'il dise, à se poser contre l'impérialisme, qu'à réaliser une opération de police intérieure. Vous voyez alors certains nationalistes manipuler ce discours sur l'identité pour, en fait, exclure de l'identité nationale, tel ou tel groupe ou parti politique, ou tel individu qui manquerait des qualités essentielles pour être marocain ou algérien par exemple. Dans tous les cas ce qu'on dénie à ces groupes, partis, individus c'est le droit d'exercer au sein de la communauté nationale une fonction critique, le droit de contester le pouvoir ou ce sur quoi il se fonde. Toute l'ardeur du pouvoir consiste alors à identifier patriotisme et conformisme, critique et trahison. Un an après l'indépendance, en 1957, un écrivain marocain Driss Chraïbi, est cloué au pilori pour son roman, *le passé simple*. On l'accuse de servir « objectivement » l'impérialisme. En fait le portrait négatif qu'il trace dans son livre, d'un patriarcat tout-puissant, gros commerçant, abritant son immoralité derrière l'Islam, n'atteint pas *les* marocains mais *certain*s marocains, féodaux, et néo-bourgeois sur lesquels le pouvoir s'appuie. Si vous prenez le cas de l'Algérie, vous voyez que la thèse de B. Ghalioun selon laquelle avant l'indépendance on parlait de socialisme et après d'identité ne colle pas. Le discours sur l'identité est forgé pendant la période coloniale. C'est même par là qu'on commence : avant même de parler d'indépendance on lutte pour la conservation du statut personnel, pour l'égalité des droits dans le respect des différences culturelles. Certes dans les années 1930 le maître d'œuvre de ce discours sur l'identité est Ben Badis. Cependant, même si les gens du Parti Populaire Algérien, sont en désaccord politique avec lui, il ne réclame pas l'indépendance mais seulement le respect de la nationalité par la référence religieuse. Et on va continuer. Depuis l'indépendance voilà un pays qui ne cesse de se dire « socialiste » et qui pourtant n'a jamais, avant, élaboré le discours socialiste. Par contre, depuis 1962, il fait une extraordinaire consommation de « socialisme spécifique ». Qu'est-ce que cela signifie ? Il s'agit bien moins, comme c'était le cas sous le pouvoir colonial, de se poser en face de l'étranger, que de trier à l'intérieur les bons et les méchants. C'est un discours qui est à mon avis bien plus à usage interne qu'à usage externe. Bien qu'on dise sans arrêt qu'il faut se démarquer des modèles occiden-

taux, quel est l'effet qu'on veut finalement obtenir en disant refuser ces modèles ? Si vous regardez le discours sur l'identité, sur la spécificité, sur la personnalité nationale qui se déploie en Algérie depuis l'indépendance, cela a été essentiellement un discours contre les « idéologies étrangères », comme on dit. C'était quoi ? Cela visait qui ? Cela visait au sein du parti unique des groupes qu'on voulait éliminer parce qu'on les trouvait menaçants pour telle ou telle raison. Cela visait particulièrement ce qu'on appelait entre 62 et 65 la gauche du FNL, marxisante, et les communistes algériens, les projets d'alliance entre les uns et les autres. Certes il faut interroger le discours sur l'identité et la culture dont les enjeux sont évidemment politiques, mais interroger aussi le discours politique socialiste qui se raccroche à la spécificité culturelle pour pouvoir évacuer la lutte des classes. Quand Ben Bella était au pouvoir, un jour il disait : « Je suis pour le socialisme scientifique », le lendemain, je suis pour « le socialisme islamique ». Boumediene ne cessera de répéter : « Nous n'avons pas besoin de prophète (c'est-à-dire de Marx), nous en avons déjà un ». Il est plus cohérent. En tous cas il est intéressant de noter comment, après 1962, se ferment très vite les portes qui ouvraient la nationalité algérienne sur quelque chose de moins dogmatique. Pendant la guerre quelques articles d'*El Moudjahid* considèrent que les Européens qui se sont engagés aux côtés du FLN sont algériens. On octroie, dans les conversations, un peu vite peut-être, la nationalité algérienne aux gens des réseaux de soutien. Or dès 1963, le Code de la Nationalité définit celle-ci par l'ascendance ethnique et religieuse. Celui qui obtiendra la nationalité par décret et non par naissance est un citoyen de seconde zone. Tous les européens qui ont fait de l'opposition ont été expulsés même après avoir obtenu la nationalité algérienne. Des idéologues s'efforcent, au début des années 60, d'éliminer l'influence fanonienne, de démontrer que Fanon c'est très bon pour l'Afrique, mais pas pour l'Algérie car il n'est pas musulman. Pourtant les pays africains ne sont-ils pas musulmans ? Pourtant Fanon avait participé à la lutte de libération et s'était voulu algérien. Je crois que si projet socialiste il y a dans tel ou tel pays arabe, il n'est pas juste de dire que l'échec du projet socialiste a entraîné une inflation de discours sur l'identité. Il me semble qu'il faut se demander ce qu'est ce projet « socialiste ». En Algérie, par exemple, c'est un socialisme qui se présente toujours comme n'ayant rien à voir avec la lutte des classes. On le dit et on le redit. Boumediene ne cessait pas de répéter que la lutte des classes cela divise et que les algériens ont assez souffert comme cela. Ce socialisme sans luttes de classes a besoin de faire l'unanimité en disant : « Nous sommes tous frères, nous sommes tous des arabes et des musulmans ». Et ce discours enrobe dans la soie les problèmes réels, ceux du développement, comme ceux de l'arabisation et de la culture en général. C'est-à-dire que sous ce discours qui est extrêmement confus et qu'on tient, parce qu'on y a intérêt, à maintenir confus, on traite d'une façon idéologique des problèmes réels qu'on ne nomme jamais. Là je rejoins Ghalioun, c'est vrai le discours sur l'identité cache les contradictions.

Pourquoi ça marche ? Demande Grandguillaume... Pour m'en tenir à l'Algérie : je crois que le discours du pouvoir sur l'arabo-islamisme dans le domaine politique et culturel rencontre l'idéologie spontanée des gens (même si tout le monde n'est pas content, que les berbères se sentent lésés). Mais cette idéologie spontanée des gens ne donne pas une vision laïque de la politique. Le point de repère, le système de références c'est l'Islam. C'est une vision de la nation identifiée à la communauté des croyants. Maxime Rodinson avait dit à Alger en 1964 que ce n'était pas un outil commode pour instaurer le socialisme. En effet on s'épuise à définir ce qu'est un bon ou un mauvais musulman si on veut l'identifier à un progressiste ou à un réactionnaire. Les propos de Rodinson avaient été très mal pris. Peut-être parce qu'ils bouleversaient une certaine sensibilité nationale. En Algérie les valeurs qui sont proches du cœur, si on peut dire, sont celles de la religion, de la famille. République des cousins plus que des citoyens ? Peut-être. Mais la vie sociale et politique n'est effectivement pas fondée sur des notions abstraites, anonymes comme celles de citoyen, de classe. On a beaucoup de mal à reconnaître que son frère, son cousin sont réactionnaires. Un algérien qui avait eu beaucoup à souffrir des parachutistes me disait en 1965, alors que des perspectives de répression s'annonçaient pour la gauche : « Décidément, je crois que je ne pourrais pas supporter (moralement s'entend) d'être torturé par des algériens »... Peut-être est-ce pour cela que ça marche.

*B. Ghalioun* : J'ai distingué dès le départ deux notions. Celle d'identité culturelle qui a un usage international, qui est le discours des institutions internationales et celle d'identité nationale qui, elle, est le discours des Etats nationaux du tiers-monde. C'est vrai qu'à l'époque coloniale le discours sur l'identité n'était pas absent totalement, mais les gens n'avaient pas besoin d'un discours sur l'identité pour s'identifier à leur communauté. Ce discours s'insérerait donc dans un discours nationaliste et anti-colonialiste plus large. Les slogans essentiels des peuples luttant pour leur libération du joug colonial était la liberté, l'autonomie, l'égalité des droits ou mieux l'indépendance et le droit à la constitution d'un Etat national partant du principe que l'histoire est unique et universelle et que tous les peuples allaient traverser les mêmes étapes historiques. Aujourd'hui on a tendance au contraire à dire que les peuples du tiers-monde qui n'ont pas de traditions démocratiques ou institutionnelles qui ne partagent pas l'histoire occidentale, s'accommodent bien avec des régimes tyranniques ou despotiques. L'égalité culturelle peut donc bien vouloir justifier les disparités, les inégalités et les rapports d'hégémonie et d'exploitation entre nations. Même quand on parle de l'égalité culturelle, on dissimule le fait que le dialogue entre cultures différentes est un échange inégal, dans lequel certaines cultures perdent leur âme, se décomposent et se détruisent alors que les centres affirment ou confirment leur domination.

En ce qui concerne le discours manipulé par les Etats nationaux périphériques, je pense que ce discours n'était pas présent tout de suite après l'indépendance ; on parlait plutôt de démocratie, de développement,

de socialisme et de justice ; on pensait pouvoir rivaliser même avec les occidentaux et l'on interprétait l'histoire culturelle locale à la lumière du projet de construction nationale à l'occidentale. Je persiste donc à dire, que c'est l'échec de ce projet national, et du nationalisme politique qui l'a accompagné, qui est à l'origine de l'évolution du discours sur l'identité au sein des élites gouvernantes, comme discours de légitimité de pouvoir. Comme l'Etat n'a pas réussi à dégager un consensus politique qui reconnaît les contradictions et les divergences entre les intérêts des groupes sociaux, qu'il n'a pas créé un espace politique propre susceptible de favoriser le consensus ainsi que la solution des contradictions, il s'est emparé de ce discours uniformisant de l'identité pour éluder les problèmes réels faisant de l'acte d'identification culturelle collective un acte d'allégeance politique. Voilà la source idéologique de la négation des individualités et des spécificités internes au profit de l'affirmation d'une identité exacerbée affichée face à l'autre : à l'Occident en l'occurrence.

Une autre version du discours sur l'identité procède de l'identification ethnique. Ce discours a pour fonction d'organiser l'opposition à l'Etat. Il est évident que ces groupes ethniques existaient toujours et ne sont pas arrivés au monde avec le discours sur l'identité, seulement lorsqu'ils ne se reconnaissent pas à un certain moment dans l'Etat et ne se sentent pas représentés par lui, la spécificité culturelle chez eux acquiert une signification nouvelle et se trouve chargée d'un sens politique qu'elle n'avait pas auparavant. Il s'agit donc à mon avis, d'une opposition qui prend la forme d'une identification ethnique. C'est pourquoi je pense qu'il faut distinguer entre trois versions du discours sur l'identité : identité culturelle, identité nationale et identité ethnique, dont chacune a une signification et comporte des enjeux différents. La première est propre aux institutions internationales gérant les relations entre Etats, la deuxième est propre aux pouvoirs nationaux et aux Etats gérant les relations entre communautés, groupes ethniques et classes sociales, la troisième appartient à des élites minoritaires qui gèrent les relations entre les groupes et les individus au sein des communautés ethniques minoritaires et se situent face à l'Etat.

*H. Tengour :* Dans le cas de l'Algérie, le discours sur l'identité ne date pas de l'indépendance : c'est le discours par exemple de Ben Badis qui ne s'oppose pas à la puissance dominante sur le plan politique mais sur le plan culturel. C'est après l'indépendance, vers 1968, que se situe la victoire de Ben Badis, au moment du boum pétrolier, au moment où il faut entrer en relations avec l'impérialisme américain et cacher cette relation. Le discours sur l'identité existe aussi par exemple dans la poésie de Senghor avant qu'il devienne chef d'Etat. La négritude est une quête d'identité. De même chez Aimé Césaire dans les *cahiers du retour au pays natal*, c'est une quête bien antérieure à l'indépendance du noir par rapport au blanc. On pourrait aussi prendre l'exemple de la grécité, du questionnement sur « Qu'est-ce qu'un grec aujourd'hui ? » Parmi les poètes grecs contemporains certains nient la Grèce antique comme

fondement de l'identité grecque moderne, mais d'autres posent le problème. Il en est de même en Egypte. C'est une double quête, par rapport à soi, par rapport à son passé antérieur même au colonialisme. Avec le colonialisme le problème de l'identité est accusé parce qu'il impose un système de référence étranger. Aujourd'hui, les Etats veulent avoir un système de référence occidental tout en imposant un discours sur l'identité ; c'est ce que B. Ghalioun disait tout à l'heure. Et le discours sur l'identité c'est le discours qui contre-balance le discours marxiste, c'est le discours anti-lutte des classes. Chez les marxistes l'idée de nation, l'idée d'identité n'a pas de fonction. On ne peut lutter pour la nation que dans le cadre de la lutte des classes. Au XIX<sup>e</sup> siècle les russes et les allemands ressentent le besoin de ne plus s'exprimer en français. C'est cela qu'éprouvent aujourd'hui les pays du Tiers-monde, avec retard, mais dans les centres mêmes, la quête d'identité existe aussi. Voyez les Etats-Unis, tous les groupes ethniques américains : indiens, porto-ricains, noirs, ont des problèmes d'identité. Ils se dressent contre l'Etat, contre le procès étatique d'uniformisation capitaliste.

*B. Ghalioun :* Si on revenait au passé on trouverait sans doute des groupes et des communautés qui étaient attachés à leurs cultures et qui s'identifiaient à ces cultures pour conserver ou conquérir des positions au sein d'un Etat ou d'un Empire ; tels les arabes et les persans sous les abbassides. Dans le cas de l'Egypte, du début du siècle, le débat sur l'arabisme et le pharaonisme était essentiellement politique et était lié à des choix politiques internes et externes. Ce sont, par exemple, les libéraux qui étaient le plus pour le pharaonisme, alors que les islamistes entendaient maintenir les relations privilégiées avec le monde arabe et islamique contre l'orientation occidentaliste des libéraux. L'identité n'a été posée ici qu'en tant qu'élément dans une stratégie politique. C'est également le cas en Algérie sous la colonisation française. La recherche de l'identité s'insérait ici dans un discours nationaliste alors que ce qui se produit aujourd'hui est l'inverse, c'est le nationalisme qui semble être intégré à un discours culturaliste. C'est en quelque sorte la culture qui semble prendre ici le pas sur la politique dans l'affirmation et la réalisation de la notion, et le discours national. On n'a jamais autant parlé d'identité qu'aujourd'hui, parce que ces identités sont de plus en plus menacées, sinon détruites. On ne revendique son identité que lorsqu'on commence à douter de son existence !

*P. Vieille :* Les identités sont menacées et par ce qu'elles sont menacées, il y a des gens qui se disent : c'est un bon instrument pour reproduire l'Etat, le système mondial. C'est clair dans l'attitude des Etats-Unis vis-à-vis de l'islamisme, que ce soit celui de l'Arabie Séoudite ou de Khomeyni.

*W. Holohan :* C'est très net en France et dans certaines régions. Le discours sur l'identité corse est apparu dans les années 1960 au sein d'une couche marginale de l'intelligentsia exilée à Paris, très marquée

par les idéologies qui ont présidé à la décolonisation de l'Algérie. Ce discours visait à introduire la défense de l'identité culturelle dans les revendications pour le développement de la Corse. Il a été repris par les différents courants de l'intelligentsia en Corse au cours des années 1970. Le courant dominant animé par la bourgeoisie libérale et les représentants des classes moyennes (l'actuelle Union des Patriotes Corses) a pris en charge ce discours à partir du moment où il devenait évident que la restructuration étatique du territoire corse se faisait à son détriment et que le cadre revendicatif du régionalisme économique utilisé jusque-là devenait inopérant. L'appel à l'identité est apparu comme un moyen efficace d'opposition à l'Etat et de regroupement de la communauté des Corses qui éclatait en fractions antagonistes. Cet appel a favorisé le regroupement des diverses catégories de mécontents et la formation d'un mouvement social de type populiste dans les années 1970-1973.

Le thème de l'identité est apparu central dans la formation d'une conscience populiste. Il a permis de recréer un consensus fondé sur l'exclusion et la frustration entre des fractions marginalisées de la société corse, dualisée par la nature du développement dans une conjoncture de périphérisation. L'effet de regroupement produit par cette conscience populiste s'inscrit dans la dynamique du mouvement social corse. L'Etat essaye d'en arrêter la progression en se plaçant lui aussi sur le terrain de l'identité. Mais, ne parvenant plus à assurer un consensus autour de l'identité nationale française, il tente de refonder sa légitimité sur un nouveau principe d'identification régionale dont lui seul aurait le monopole. Actuellement, s'est donc engagée une bataille symbolique pour redonner un contenu positif à l'identité corse où entrent en compétition les représentants de l'Etat et les différents courants de l'intelligentsia corse. L'enjeu de cette bataille est, pour l'Etat de recouvrir son pouvoir souverain de légitimation sur la population corse, pour les intellectuels de transformer le rapport de force symbolique de façon à ce que les signes d'identification qu'ils proposent soient reconnus comme les seuls légitimes et les seuls conformes aux aspirations populaires. C'est parce qu'il y a compétition dans l'imposition de catégories d'évaluation du monde social que le discours sur l'identité est utilisable aussi bien par les intellectuels du centre que par ceux de la périphérie.

Ce discours intervient dans une conjoncture de périphérisation caractérisée par l'intégration à l'espace économique européen, l'exclusion de la majorité de la population des bénéfices de cette intégration et l'éclatement de tous les modèles de référence centraux, traditionnels.

Produit dans un contexte de marginalisation et de crise identitaire, ce discours est brandi comme un moyen de lutte contre ces maux. Il est donc, à la fois défensif contre un extérieur destructurant et menaçant pour les équilibres sociaux fondamentaux, et contre-offensif, dans la mesure où il vise à restructurer selon des projets en compétition un intérieur dépossédé de sens.

*P. Vieille :* Le discours sur l'identité émane toujours de quelqu'un, classe, Etat, etc. Il faut toujours se demander qui est le locuteur et quelle est sa stratégie.

*H. Tengour :* En Algérie c'est l'Etat qui prononce le discours sur l'identité arabo-islamique. Il veut imposer une identité qu'il présente comme révolutionnaire, contre l'Occident. Mais, à l'intérieur, quand les berbères réclament le maintien de leur langue, ils cherchent à éviter une nouvelle domination culturelle. Il y a donc une pluralité de mouvements dont les enjeux sont différents et parfois contradictoires.

*W. Holohan :* Il y a en effet, plusieurs courants aux enjeux différents. C'est très clair pour la Corse. Le courant animé par une frange de la jeunesse intellectuelle et de la bourgeoisie libérale, opposée à l'UPC en raison de ses options socialisantes, a essayé de définir une identité démocratique corse en s'appuyant sur l'histoire des luttes sociales et nationales menées contre la République de Gênes et contre la France. C'était en vue d'un projet précis. Cette identité a été reprise par la tendance dominante la plus populaire et a un rôle oppositionnel. L'Etat n'est pas entièrement parvenu à désamorcer ce discours subversif en lui opposant son propre discours sur l'identité. La force oppositionnelle soulevée par l'appel à l'identité est à l'origine d'une prise de conscience par les Corses de leur marginalisation sur leur territoire et de leur volonté d'autonomie politique. De ce fait, les leaders des courants autonomistes ont acquis une crédibilité auprès de la clientèle de l'Etat. La réhabilitation de l'identité corse autour d'un projet d'émancipation collective d'ailleurs assez vague, leur a permis d'apparaître comme capables de redonner sens et cohésion à la société corse en crise.

*H. Ibrahim :* Pourrait-on poursuivre dans la voie de la typologie ouverte au début de la discussion par B. Ghalioun ? Il distingue trois auteurs de discours : l'Etat, les instances internationales et les ethnies contre l'Etat. P. Vieille, de son côté, pose le problème de savoir qui prend la parole à l'intérieur d'une identité minoritaire et pourquoi ?

Quand H. Tengour pose le problème de la quête d'identité, c'est encore autre chose ; mais, met-on sur le même plan la quête d'identité du type négritude et l'interrogation sur le rapport à l'histoire chez les grecs et les égyptiens d'aujourd'hui ; est-ce que la distinction « par rapport à soi », « par rapport à l'histoire » est pertinente ? Y a-t-il des quêtes d'identité différentes selon des problématiques différentes liées à des développements, des types historiques, ethniques etc., différents ?

Si l'on parvient à définir des types d'auteurs de discours, ne pourrait-on pas aussi définir des modalités de fonctionnement du discours en partant de la définition de G. Grandguillaume, à savoir que l'appartenance à un groupe se fait en échange de la reconnaissance de l'appartenance à ce groupe.

Il s'agit sans doute d'un mécanisme fondamental ; mais il peut prendre des formes très différentes selon les types de discours ; une forme

carrément répressive, par exemple, lorsque le discours sur l'identité a pour objet d'exclure.

Enfin, si la notion d'identité m'apparaît comme le prototype de la notion creuse, je suis frappé par une dimension psychologique, par la réprobation qui s'attache à celui qui change de nationalité ou de religion par exemple. Il s'agit d'une réprobation quasi instinctive qui est sans doute liée à des tabous culturels extrêmement profonds, qui vient même de gens qui s'affichent comme laïcs, non nationalistes, voire marxistes. Quand quelqu'un se déplace d'un territoire à l'autre de l'identité, il provoque un désordre ; c'est le cas de Juan Goytisolo à propos de qui nous publions un article dans ce numéro : au nom de qui parle-t-il, se demande-t-on, et pour qui, dans quelle langue ?

*W. Holohan* : L'identité est corrélative du principe d'identification. C'est en général, l'Etat qui énonce les principes d'identification légitimes. Depuis la constitution de l'Etat-Nation en 1789, la seule identité légitime en France était l'identité nationale française. L'opprobre était jetée sur les identités régionales, rendant plus facile l'assimilation des groupes minoritaires et leur intégration aux valeurs de la société dominante, symboles de promotion individuelle et collective. Le statut des langues minoritaires était le même que celui de la langue arabe au temps de l'empire colonial.

C'est à partir du moment où il y a rejet de l'assimilation et des principes d'identification imposés par la puissance hégémonique qu'intervient l'affirmation—quête d'identité des dominés. Le moment du rejet peut correspondre à une forte modification des équilibres de reproduction à la fois sociale et ethnique. La révolte indienne comme celle des corses est née du sentiment très fort de ruptures des équilibres vitaux, tant économiques, démographiques que sociaux et culturels ; la menace la plus dramatique étant la dépossession territoriale.

C'est parce que ce discours sur l'identité fait appel à l'être menacé qu'il a une efficacité. Il s'appuie sur quelque chose de vital pour l'individu et incite à rejeter les mécanismes de domination qui s'imposaient jusque-là.

*G. Grandguillaume* : Pour cette question de l'identité et du pouvoir, et pour prolonger ce que disait A. Ibrahim il y a un instant, et ce que disait P. Vieille au début, il faut distinguer une situation dans laquelle peut se poser cette question d'identité, et la situation qui lui correspond, dans laquelle cette notion est véritablement utilisée comme moyen de pouvoir. Il y a une situation typique, qu'on retrouve aussi bien dans le cas de l'accession à l'indépendance, que dans le cas de marginalisation politique de minorités. Au départ, il y a une marginalisation d'un groupe qui n'est plus intégré à la communauté : c'était le cas des colonisés, ce fut le cas des habitants des régions rejetées par le développement (la Corse peut-être) ; en Algérie récemment, ce fut sans doute le cas des berbères, marginalisés culturellement par la politique d'arabisation. On peut se demander s'il n'y a pas toujours au départ cette marginalisation

d'un groupe ; qui permet à d'autres — qui eux visent le pouvoir — d'une part de provoquer une prise de conscience de cette exclusion et ensuite de prendre la tête de la revendication, qui est présentée comme la recherche d'une identité : identité qui peut être nationale, ou culturelle, ou autre... Dans le cas de l'accession à l'indépendance, que citait H. Tengour, il y a de fait un groupe dirigeant qui dit : « Vous étiez des colonisés, vous serez des Algériens, ou des Marocains... ».

Bref, un groupe prend en charge la récupération de ce qui est présenté comme l'identité propre. A partir de ce moment, ce groupe dirigeant répond à une certaine attente, mais aussi constitue un pouvoir qui s'autonomise, qui tend à devenir absolu, à exister par lui-même, qui peut même sous ce prétexte devenir oppressif, s'arroger tous les droits, y compris celui de nier l'identité des minorités qu'il domine.

Dans le cas de l'Algérie, on voit bien ces deux phases : une classe qui s'est installée au pouvoir pour restaurer l'identité algérienne, mais qui joue ensuite de ce pouvoir contre tous ceux qui voudraient s'affirmer différents, tels que les berbères. Mais cette marginalisation peut aussi être sentie dans d'autres domaines : économique, ethnique, etc... Je me demande s'il ne faut pas distinguer des situations de marginalisation, qui peuvent se traduire en termes de quête d'identité, et des groupes qui prennent en charge cette quête et l'utilisent comme moyen de pouvoir, quitte à retourner ce pouvoir contre ceux dont ils ont voulu assumer l'identité.

*P. Vieille* : Ce point me semble très important mais aussi celui du discours des organisations internationales qu'évoquait Ghalioun au début. La reproduction sociale passe aujourd'hui par le discours sur l'identité. Comment peut-on reproduire aujourd'hui le midi de la France ou l'Iran, c'est-à-dire des espaces en perte de réalité économique-sociale, qui, dans le cadre du marché mondial, n'ont plus d'être matériel propre ? L'identité n'est dans cette perspective qu'un supplément d'âme ou plus exactement, un bouche trou d'âme ! Le discours sur l'identité nationale est fondamental pour la reproduction du système capitaliste mondial. Et il est essentiel de souligner la fonction d'organisations telle que l'Unesco dans ce sens. Le discours sur l'identité proféré par les mouvements nationalitaires ou par les mouvements de contestation de l'impérialisme a-t-il pour destin, dans tous les cas, de servir à la reproduction sociale ? Sans doute, parce que, comme je le disais, c'est habituellement une classe sociale définie qui manie le discours sur l'identité et qui, lorsqu'elle parvient au pouvoir, ne peut que figer cette identité, sinon elle n'aurait plus rien à dire, n'aurait plus de fonction. Ce devenir pose une double question, relative au passé et relative à l'avenir. Tout d'abord, qu'est-ce que l'identité du discours sur l'identité par rapport à la culture du peuple ?

Les cas analysés, l'Occitanie ou l'Iran par exemple, montrent qu'entre la première et la seconde, le décalage est considérable ; que dans les deux cas, la profération de l'identité apparaît nécessaire pour que surgissent et s'unissent des contestations latentes mais que ce qui est proféré

est fort éloigné de la culture du peuple. La relation entre les deux choses apparaît beaucoup plus opératoire que fondamentale. L'identité proférée semble davantage jouer le rôle de signe. En ce qui concerne l'avenir, le cours de la révolution iranienne au cours de l'année 1981, dont on voyait très clairement les signes annonciateurs dès le début de 1980, montre que l'alliance entre les classes populaires et la classe qui s'est instituée détentrice de l'identité est très provisoire. Les classes populaires cherchent bien autre chose que l'affirmation d'un soi figé ; elles attendent le développement matériel et moral de leur soi. Le double décalage relatif au passé et à l'avenir pose un problème stratégique quant à l'attitude à l'égard des classes qui se veulent profératrice d'identité dans les mouvements nationalitaires. Faut-il tenter d'établir un compromis ou une synthèse entre ces classes et les classes populaires, entre le discours sur l'identité et l'aspiration au développement ? Les tentatives aboutissent à l'échec et concluent de façon désabusée que le mouvement se vit dans la contradiction.

On peut suggérer de prendre le problème différemment, de considérer que l'accaparement du problème de l'identité par des classes traditionnellement détentrices de l'expression de la culture et figeant la culture dans le discours sur l'identité, ainsi que le rôle hégémonique que s'assurent ces classes ne sont que le produit d'une incapacité des classes populaires et, plus précisément des intellectuels du peuple à imaginer un avenir qui soit autre chose que le retour à un passé détruit, à inventer un développement qui permette l'épanouissement de leur être individuel et collectif dans un monde à transformer. Sans doute est-ce dans ce sens là qu'il faudrait penser et agir et d'abord repérer très nettement la différence entre la culture populaire et le discours des classes qui traditionnellement prétendent exprimer la culture.

*W. Holohan :* Le jeu des intellectuels est très apparent dans le cas de la Corse. Dans une première phase, pour faire pression sur l'Etat, les intellectuels corses de toutes tendances ont utilisé une phraséologie révolutionnaire suffisamment vague pour que beaucoup s'y retrouvent. Ce discours a permis d'acquérir l'hégémonie sur les classes populaires. A partir du moment où l'UPC, courant dominant, entrevoit la possibilité d'une légitimation politique du fait de sa popularité grandissante, ses leaders tentent de négocier avec l'Etat, oubliant les contestations des couches populaires. Cependant les courants les plus radicaux, émanant des couches populaires autant que de la jeunesse intellectuelle marginalisée l'empêcheront de capter le discours identitaire à son seul profit, avec le risque de ne pas faire aboutir les revendications partielles.

La politique étatique à partir de 1975 a annihilé les chances du courant dominant. Aussi, observe-t-on, depuis une inflation du discours sur l'identité dans tous les courants nationalistes tant légalistes-réformistes que clandestins-révolutionnaires nés après 1975.

C'est sans doute, parce qu'il y a eu échec de la prise de pouvoir par le courant dominant que le débat reste ouvert et s'inscrit dans une dynamique sociale. Au travers de ce débat, s'élaborent des images

contradictoires de l'identité corse à partir d'un tri savant entre les normes de comportements du passé et les aspirations. Ce débat est créateur d'identités sociales, ethniques ou culturelles qu'aucun des groupes en présence n'est en mesure d'imposer. Il permet aux groupes sociaux qui se reconnaissent dans ses multiples discours de redéfinir leur être social à venir.

Dès lors que les enjeux des groupes sociaux porteurs de ces discours ne sont pas la prise de pouvoir, il faut chercher ailleurs leurs déterminants sociaux. Ils peuvent se trouver tout autant dans la volonté de limiter l'emprise de l'Etat par la remise en circulation d'un code dont la maîtrise lui échappe que dans celle de définir un nouvel ordre social demeurant dans les limites du code coutumier et permettant une certaine reproduction des rapports de domination existants, acceptables par la majorité et surtout les jeunes générations.

*H. Tengour :* Tant que le discours sur l'identité est une réflexion des groupes ethniques, des intellectuels, etc., tant qu'il a pour objet de tenter de savoir ce que l'on est, il bouleverse les individus, les structures, il engendre des valeurs. On le voit dans les œuvres littéraires. La quête d'identité oblige même le centre à se remettre en cause. Mais une fois que le discours sur l'identité devient instrument de pouvoir l'effervescence disparaît. Le discours du pouvoir est vide, il vide l'identité, il devient mystificateur.

*B. Ghalioun :* On ne peut privilégier, à mon sens, une forme d'identité contre une autre, car l'identité en tant que discours, est arbitraire. Elle procède d'un découpage de l'histoire qui n'a, en soi, aucun sens mais s'insère dans un combat autre que culturel. On peut avoir plusieurs formes d'identité au sein d'une nation ou d'une communauté selon le critère de parenté qu'on met en relief. Les mêmes groupes peuvent à un certain moment revendiquer une identité arabe, à un autre moment une identité musulmane ou encore berbère, chawi, oranaise, constantinoise, etc. Si on continue l'analyse de cette manière pour dire que tout les discours sur l'identité qui s'opposent à l'Etat sont créateurs de valeurs et de liberté, on entre dans un cercle vicieux et on procède à un jugement de valeur.

Il s'agit de savoir pourquoi et en fonction de quoi se fait un découpage de l'histoire. C'est important car je pense qu'aucune nation n'est constituée d'une seule ethnie ou d'un groupe homogène. Le problème qui pourrait nous intéresser n'est pas de mettre en valeur les spécificités ou les particularismes des communautés nationales, mais celui de savoir pourquoi et comment un sentiment spécifique d'appartenance à telle ou telle communauté d'intérêt, de culture ou d'ethnie apparaît ici ou là, dans quel contexte socio-historique et pour quelle raison.

Ce sentiment n'est ni bon ni mauvais, il exprime un fait ou un processus historique qu'il convient d'analyser et de comprendre. Je pense que ce sentiment exacerbé exprime la faillite des Etats modernes à la périphérie, l'effacement de l'Etat-nation. Il ne sert à rien de dire que cet

échec est bon ou mauvais. Parfois les sentiments ethniques sont manipulés de l'extérieur par les puissances régionales ou mondiales. Je dirais même qu'à mon avis, une culture nationale est plus riche qu'une culture ethnique qui se limite aux règles élémentaires du quotidien, qu'une culture qui se referme sur elle-même et n'échange pas avec les autres cultures, s'appauvrit. Mais ce jugement de valeur comme tout autre, ne nous aide pas à avancer dans l'analyse. C'est pourquoi il faut dépasser ce niveau d'analyse et voir comment se constituent les identités et quel est l'enjeu de chacune d'elle.

*H. Tengour :* Ce n'est pas ce que je voulais dire. Regardons par exemple aujourd'hui le discours du pouvoir sur l'identité algérienne, il se dessèche, ce n'est qu'un pâle reflet de Ben Badis. Au moment où Ben Badis écrivait par contre, il a imposé sa réflexion sur l'arabité de l'Algérie non seulement au monde arabe mais aussi au monde occidental. Le discours de l'Etat c'est du « sous Ben Badis ».

*B. Ghalioun :* Je ne comprends vraiment pas ce que cela veut dire, car même quand on est porteur d'un discours idéologique sur l'identité, on est aussi dans le pouvoir et non pas en dehors de lui. Le pouvoir n'est pas seulement l'Etat. On revendique la destruction de l'Etat peut-être pour lui substituer un autre Etat au nom de l'identité et ainsi, on occulte de nouveau la réalité du pouvoir en l'assimilant à une identification symbolique. C'est donc aussi le pouvoir.

*H. Tengour :* Non, je ne parle pas de cela mais de la réflexion sur les racines de l'identité. Les poètes qui réfléchissent sur la grécité, ne cherchent pas les pouvoirs. Par contre les colonels voulaient imposer le discours sur la grécité mais il s'agissait d'une grécité qui n'avait rien à voir avec l'autre. Les poètes étaient alors en prison ou exilés !

*B. Ghalioun :* Même avant la prise de pouvoir, la notion d'identité implique l'occultation des contradictions sociales et une vision monolithique de l'existence de la société. Prenons le cas des institutions internationales qui parlent de l'identité. On voit bien qu'il ne s'agit pas ici d'un discours de type ethnique, mais international. On parle des rapports entre cultures dans le sens le plus large du mot telle la culture arabe, indienne, occidentale, etc. Pourquoi ce discours ? Je pense que le découpage se fait (que se soit au niveau du discours international ou au niveau national), en fonction de la modification du rapport des forces, d'abord sur le plan global (entre nations), ensuite sur le plan régional, puis national. Aujourd'hui on n'a plus besoin de colonies mais de gens qui vendent des matières premières et achètent des produits finis, tout en restant chez eux. On n'a même plus besoin des travailleurs immigrés.

*A. Ibrahim :* Le rapport de domination s'accommode très bien de l'exacerbation de l'identité. Un cas très particulier : le gouvernement français

était très content que les gouvernements nationaux du Tiers-Monde adoptent une attitude répressive contre leurs étudiants qui désiraient rester en France. Il n'avait pas à dire « on vous chasse », mais seulement à constater : votre gouvernement vous rappelle.

*H. Tengour* : Le centre peut effectivement se permettre de s'ouvrir aux revendications identitaires. Mais, il a besoin d'une périphérie où jouent les nationalismes.

*B. Ghalioun* : En Afrique du Sud, la séparation entre noirs et blancs s'appuie sur une forme caricaturale de discours sur l'identité. C'est une forme de reconnaissance de la différence qui devient source de racisme. Car lorsqu'on parle de l'égalité des cultures on a l'impression que l'on demande à chacun de rester chez soi, de se contenter de ce qu'il a et de ne pas déranger les autres. La notion d'égalité dissimule ici en effet la réalité de l'existence des rapports de domination et de soumission au sein des cultures. Il n'y a pas d'égalité entre culture mais des cultures qui écrasent les autres et qui les détruisent.

*A. Ibrahim* : On avait au départ suggéré des liens complexes entre identité politique et identité en général. Revenons sur le fait qu'une communauté encourage ou n'encourage pas les mariages mixtes. Lors du peuplement du Canada, il y a eu deux périodes, l'une où l'église a encouragé très fortement le mariage avec les indiens, l'autre où l'on a considéré que c'était une abomination. Il y a donc eu une période de christianisme humaniste sans distinction de races et une période d'identité sectaire. De même, en Iran, en dépit de l'islamisme, de la tendance très prononcée au rapprochement avec les arabes, les mariages mixtes sont interdits même avec les musulmans. Pourquoi ces interdictions, ces changements ?

*P. Vieille* : En ce qui concerne l'Iran, l'interdiction me semble le produit de la lutte pour l'hégémonie. Le pouvoir clérical, celui du discours sur l'identité islamique s'appuie d'abord et ne pouvait que s'appuyer sur la fraction la plus rétrograde des classes moyennes, celle qui est moins ouverte sur le monde moderne, ignorante des problèmes de développement, sans contact avec l'étranger fut-il arabe. Des règles telles que celles relatives aux mariages mixtes cherchent à justifier la place privilégiée de cette fraction de classe et à éliminer les autres. Le refus de l'autre de la relation à l'étranger n'est en rien un sentiment que l'on rencontre dans les classes populaires. Le refus est très clairement circonscrit à l'inégalité dans la relation à l'étranger. La révolution pour les classes populaires, était ouverture, avait un sens humaniste et non de repli sur soi.

*H. Tengour* : Tout pouvoir totalitaire a besoin de frontières fermées. Le grand crime dans la période post-révolutionnaire soviétique est le cosmopolitisme, le contact avec l'étranger. Le mariage n'est qu'un cas particulier. On le voit aussi en Allemagne nazie et ailleurs.

*M. Gadant* : Le refus des mariages mixtes est une manifestation de la volonté de se refermer sur l'extérieur. Sans doute. Et l'on a cité plusieurs cas. Mais je me méfie des généralités qui facilitent les amalgames. Je reviendrai à l'Algérie. L'opinion publique est contre. Le dernier projet de Code de la famille vise à en limiter juridiquement la possibilité. Etant bien entendu ceci : qui dit mariage mixte dit mariage des nationaux mâles avec des étrangères, en l'occurrence essentiellement des françaises. Pour les femmes la prohibition est quasi absolue. Par conséquent ces mariages d'Algériennes sont rares à l'extrême. Actuellement il est quasi impossible de faire enregistrer un tel mariage en Algérie. On prévoit leur interdiction pure et simple. C'est que l'identité nationale féminine est vouée officiellement à la conservation des traditions. L'identité masculine comporte une plus grande part d'initiatives, en tous cas d'avantages. Ceci dit, les mariages mixtes sont numériquement rares, les plus nombreux se rencontrent dans les couches les plus aisées et sont contractés à la suite d'études à l'étranger. Malgré leur rareté ils suscitent des réactions d'hostilité passionnées. J'ai connu, l'année dernière une famille algéroise où les femmes, la mère et les sœurs, faisaient la grève de la faim pour que le fils renonce à un projet de mariage avec une française. Cette hostilité, très forte chez les femmes, s'explique par la concurrence qui les dresse les unes contre les autres dans la recherche d'un mari ou dans la lutte pour le pouvoir au sein de la famille. La Française est la concurrente la plus dangereuse et la plus insupportable. Parce qu'à travers elle l'intérêt masculin signifie à tout le groupe des femmes leur peu de valeur. Elles se sentent toutes humiliées. Parce qu'elle va vouloir garder son mari pour elle et rompre l'équilibre familial bâti sur le mariage arrangé, sur la communication privilégiée de l'homme avec sa mère et ses sœurs, l'épouse acceptant d'être dominée jusqu'à ce qu'elle devienne mère à son tour. Elle est de toute façon indésirable parce qu'elle ne parle pas la même langue, n'a pas la même religion, ne sait pas faire la même cuisine. Elle apporte avec elle des valeurs, des comportements étrangers, pire : ce sont ceux de l'ancien colonisateur. Ici l'intérêt féminin rencontre le patriotisme de la communauté sociale qui le prend en relai. Ce ne sont pas seulement deux cultures qui s'affrontent mais deux ennemis. L'un a dominé l'autre et continue, dans l'ambiguïté, à être détesté et envié en même temps. Mais l'intérêt masculin va justement jouer sur cette ambiguïté : séduire une Française, c'est, d'une certaine manière, manifester un pouvoir sur l'ancien colonisateur. Toutefois ce pouvoir, pour être reconnu doit se prolonger dans l'algérienisation de la Française. Par principe toute femme qui se marie change d'identité, puisque dans la plupart des pays elle change de nom. Dans ce cas précis, ce qu'on attend de l'épouse c'est qu'elle adopte le système de références de son époux ou plutôt de la famille de son époux. Ce faisant il sera pardonné et même montré en exemple. Sinon c'est lui qui se francise et c'est la rupture avec la famille. Qui va imposer son identité à l'autre ? Ne peut-on pas dire que c'est l'enjeu de tout mariage mixte ?... On voit des femmes changer totalement

de personnalité sur ce chemin d'une assimilation où le rapport de forces (pays dominant-pays dominé) pour une fois change de sens. Ont-elles gagné pour autant ? On a parfois l'impression lorsqu'on observe cette sourde lutte des femmes entre elles pour la reconnaissance des hommes que la Française convertie — pas forcément au sens religieux mais au sens social du terme — n'en fera jamais assez pour prouver son intégration. C'est qu'elle se heurte là à un autre aspect du sentiment patriotique, lui aussi partagé par les hommes : ce par quoi est rendu suspect tout individu, homme ou femme, qui change de pays, de religion, de nationalité. A. Ibrahim a raison, c'est quelque chose de mal vu partout : le changement d'identité volontaire rend méfiant. C'est comme si on pensait : celui qui a trahi une fois trahira une seconde fois. La Française qui s'est introduite par mariage mixte (et elle s'est introduite comme par effraction) est un cas particulier du cas plus général des Européens devenus Algériens par décret : ce ne sont pas des Algériens à part entière.

La nationalité c'est quelque chose qui tient au sang, à la naissance, pas au libre choix ou alors, c'est le désordre. On ne sait plus qui est qui. C'est peut-être que l'internationalisme est un rêve, en tous cas quelque chose de bien difficile à vivre, une menace contre cet autre rêve, bien enraciné celui-là : vivre entre soi.

*A. Ibrahim* : Peut-on dire que le discours sur l'identité a la forme d'un discours totalitaire ? Tentons alors d'examiner le rapport entre le moment où le discours sur l'identité a une signification, un effet positif, où il est euphorisant, et le moment où il devient discours totalisant ou totalitaire.

*W. Holohan* : Il semble qu'au moment où le discours sur l'identité est produit, il libère avec lui des utopies que ne pourra prendre en compte le nouveau pouvoir. Le risque de fermeture et de totalitarisme est sans doute inhérent à tout pouvoir fondé sur l'adhésion à de nouvelles catégories d'évaluation. Celles-ci doivent être reconnues comme légitimes pour être opératoires. A partir du moment où elles le sont, celui qui les édicte est investi d'un pouvoir qu'il lui faut maintenir souvent par les mêmes armes qu'il condamnait auparavant. Comme phénomène social, l'appel à l'identité dans un groupe donné est libération de sa capacité d'action collective. La libération des forces sociales ainsi rendues disponibles sur un nouveau projet d'être social appelle presque automatiquement leur utilisation par le groupe en quête d'hégémonie qui saura faire passer ce projet dans le langage du dominé.

*A. Ibrahim* : Pourquoi le discours sur l'identité est-il libérateur ?

*H. Tengour* : Parce qu'il remet en cause une domination.

*B. Ghalioun* : Au contraire, le discours sur l'identité ne remet pas en cause le rapport des forces mais l'occulte et ne laisse apparaître que

l'harmonie, le dialogue, la coopération. C'est-à-dire le contraire de ce qui se passe dans la réalité. Le discours sur l'identité est donc un discours idéologique, qu'il soit au pouvoir ou dans l'opposition. Mais à un certain moment et dans certain contexte il est vrai, cette même occultation de la disparité et de la domination peut avoir un rôle positif. Soit en unifiant les forces de résistance d'une nation contre le colonialisme ou contre l'agression étrangère, soit en aidant une communauté à renforcer un consensus national et étatique. Mais cela ne change pas le fait qu'il est un discours d'occultation des contradictions, et que c'est là où il faudrait chercher son mode de fonctionnement.

*A. Ibrahim :* Considérons le tract distribué rue Soufflot le jour de l'investiture de F. Mitterrand : *redécouvrez la France, trois noms pour l'histoire de la France*. C'est, comme on dit, le discours d'identité de la mémoire longue ; se retrouver au travers d'hommes, de dates, d'événements. Le discours est communautaire, il n'est pas agressif, mais paraît important. F. Mitterrand disait que la politique, c'est de savoir gérer les symboles. Effectivement, beaucoup dans la presse ont rendu hommage pour sa capacité de gérer les symboles et pour avoir su gagner uniquement en ayant changé de discours par rapport aux symboles de la nation. Son discours est aussi un discours d'identité, qui a évité le discours national(iste) sur la France dont existent plusieurs variantes : Maurras, Vichy, de Gaulle, etc. Ce nouveau discours pose problème par rapport au discours classique sur l'identité.

*H. Tengour :* En réalité le discours sur la nation des socialistes est ancien. Depuis quelque temps les communistes eux aussi ont fait leur virage.

*P. Vieille :* On l'a dit, la Nation est passée à gauche !

*B. Ghalioun :* N'est-ce pas lié à la situation de la France qui est un peu dans la situation du Tiers-Monde par rapport à la culture anglo-saxonne ? Elle est menacée par le développement spectaculaire des communications de masse dominées par les Américains.

*H. Tengour :* On retrouve la marginalisation au sein du système capitaliste. Tout a changé depuis 1960 à Paris, par exemple, l'habitat, le vêtement, la nourriture, les rapports interpersonnels, la famille, la façon d'envisager la vie, etc. Le cinéma et la musique sont américanisés ; partout c'est le triomphe de l'*american way of life*. Ce que l'on appelait la culture française est en cause. Les gens ne savent plus où se situer, ce qui explique la mode rétro ; on tente de se raccrocher à quelque chose. Cette interrogation sur soi, cette tentative pour se définir, cette question culturelle n'ont rien à voir avec l'identité définie à coups de stéréotypes de l'Etat et particulièrement de l'Etat fasciste comme le Portugal de Salazar, l'Allemagne nazie ou la France de Vichy, qui n'avaient d'autre objet que de rejeter l'autre. L'interrogation sur soi n'a pas de visée politique, elle s'intéresse à la vie quotidienne, à l'art.

*B. Ghalioun :* Dire que le discours sur l'identité est un discours d'occultation n'a rien à voir avec la démocratie ou le fascisme. Ce sont des choses d'ordres différents. On ne peut pas dire que le discours sur l'identité est libérateur lorsqu'il émane des communautés ou ethnies contre l'Etat et fasciste quand son auteur est l'Etat. Il peut être libérateur ou mystificateur dans l'un ou dans l'autre cas.

*M. Gadant :* Sans doute, dans certaines circonstances ce discours est-il libérateur. Mais je crois que, si nous avons eu raison de souligner, au début de ce débat, l'importance d'une césure dans le discours sur l'identité dont sont porteurs les mouvements anti-impérialistes (césure entre la période d'avant l'indépendance et la prise du pouvoir), je ne suis plus du tout d'accord sur l'explication qu'on est en train de donner du passage d'un discours libérateur à un discours oppressif. Il me semble qu'on est en train d'opposer quelque chose qui serait plus positif à quelque chose qui serait devenu soudain par l'opération du Saint-Esprit tout négatif parce qu'au pouvoir. Je ne partage pas du tout ce point de vue et je rejoindrais plutôt Ghalioun dans son souci de souligner la fonction essentielle de ces discours sur l'identité qui est de masquer les contradictions. Au début nous avons souligné, à juste titre je pense, le fait que ce discours s'inscrivait toujours dans une stratégie politique et qu'il fallait donc se demander qui en est l'auteur, qui le véhicule ? La question essentielle est en effet celle-ci : qui parle ? Pour revenir à l'exemple algérien et à Ben Badis, tout ce discours sur l'identité algérienne qu'il tient, il faudrait l'examiner alors et se demander s'il y a une différence fondamentale entre cette idéologie avant l'indépendance et l'idéologie des gens au pouvoir à l'heure actuelle ; idéologie qu'ils ont d'ailleurs reprise, bien avant 1962. En tous cas c'est celle qui est la leur pendant la guerre de libération, pour ne pas remonter plus avant. Par exemple, on trouve pendant la guerre non pas un discours sur le socialisme mais, exactement, l'essentiel de la pensée des Oulemas : nous sommes des arabes et des musulmans, prenons donc à l'Occident la science et la technique mais gardons notre âme. Les idéologues du FLN n'ont que cela à dire et je dirai, en caricaturant un peu les choses, qu'ils sont très contents de n'avoir que cela à dire puisque pendant ce temps là ils font l'impasse totale sur les problèmes économiques et donc sur les questions sociales. Il y a une connivence implicite (et qui devient ensuite d'ailleurs de plus en plus explicite) entre ces gens qui vont prendre le pouvoir et qui le prennent qui n'ont pas été des fabricants d'idéologie et les Oulémas : celle qu'ils leur fournissent les arrange bien. Elle les arrange bien parce qu'elle occulte les contradictions que les groupes sociaux qui avancent (depuis avant la guerre de libération) sous le masque de la solidarité arabo-musulmane et prétendent incarner l'identité nationale, ont intérêt à cacher. Je ne pense pas qu'il y ait une rupture aussi nette entre un avant, moment positif et un après, moment du pouvoir, moment du négatif. Ce que dit Ben Badis (et qu'on retrouve en partie au PPA-MTLD) en identifiant la nationalité algérienne à l'appar-

tenance islamique fige l'identité algérienne bien avant 1962 en des termes qui excluent la prise en charge des contradictions sociales et renvoient les rapports de classes dans le domaine de l'impensable. Plus précisément encore l'arabo-islamisme rend également impensables les diversités culturelles. Le projet de Ben Badis pour n'être pas révolutionnaire n'est pas un projet apolitique et innocent comme Tengour à l'air de le penser. Je vais y revenir. Au contraire je crois qu'il faut appréhender ce discours des Oulémas sur la nationalité culturelle comme un discours qui porte en lui (et ce n'est sûrement pas un fait de hasard) ce qu'il faut pour devenir un discours de pouvoir. C'est par là que ceux qui sont au pouvoir aujourd'hui peuvent tenir le même discours. Moi je ne dirai pas qu'ils font du « sous Ben Badis », ils font du Ben Badis. Seulement cela vous apparaît, parce qu'on est 40 ans après, comme du « sous Ben Badis ». Qu'est-ce qu'ils disent d'autre sur la nationalité, la religion, le rapport à la science et la technique, la personnalité algérienne, sur la famille, les femmes sinon ce que Ben Badis a déjà dit ? C'est en cela que c'est du « sous Ben Badis ». Mais il n'y a pas un discours de Ben Badis qui a créé des valeurs et un discours du pouvoir (le discours badisien au pouvoir) sur l'identité qui serait négatif parce qu'au pouvoir.

*P. Vieille :* Je ne suis guère d'accord, non pas sur la question de Ben Badis et de sa filiation, que je ne connais pas mais sur le problème d'ensemble. Je crois que lorsqu'on dit à ceux qui sont dominés culturellement : vous portez en vous-mêmes votre culture, lorsqu'on réhabilite leur culture, on libère des possibilités de création, les possibilités de création individuelles dans tous les domaines et particulièrement dans l'ordre de la culture. La dimension occultation existe peut-être mais je la vois mal à ce moment, elle ne paraît pas caractéristique. Mais, peut-être, la difficulté à laquelle nous nous heurtons vient du fait que nous contractons le discours identitaire avec son sens intrinsèque, celui qui lui donne le locuteur et son effet chez celui qui le reçoit. Le discours identitaire en lui-même, c'est bien d'accord occulte. Mais lorsqu'il est prononcé dans la contestation il prend des sens différents pour les individus, les groupes, les classes... qui le reçoivent. Cela me paraît remarquable en Occitanie ou en Iran avant la révolution. Au fond, peu importe le contenu du discours identitaire, la signification que le proférateur donne à l'Islam ou à l'Occitanité ; ce qui est retenu, ce qui est donc essentiel, c'est la réhabilitation de soi. Evidemment, les choses se gâtent au moment où le proférateur du discours sur l'identité parvient au pouvoir et tente de faire passer dans la réalité, l'identité de son discours.

*M. Gadant :* Ben Badis et toute l'école réformiste représentent une culture savante qui cherche à instaurer son hégémonie sur le mépris de la religiosité populaire, qui condamne le maraboutisme sous prétexte qu'il est manipulé par le colonialisme, et prône un retour à la lettre du Coran. Ce qui suppose bien sûr qu'il faut éduquer le peuple et que les

Oulémas en seront les éducateurs, un peuple qui apparaît à Ben Badis comme « faible et insuffisamment évolué » pour demander l'indépendance si tôt (en quoi il s'oppose à Messali) ; c'est très paternaliste et pas innocent du tout. Et je crois qu'on ne peut pas en parler en disant : « c'était libérateur », ça disait à chacun : « votre culture est vivante, vous êtes porteur d'une culture vivante ». Justement pas. Les Réformistes luttèrent contre la religiosité populaire et le mouvement n'était pas du tout un mouvement de masse.

Restituer Ben Badis dans les années 1930 ne l'absout absolument pas, lui et les Oulémas de visée hégémonique et politique. On ne peut pas dire « Ben Badis n'avait rien à voir avec le pouvoir, il ne visait pas le pouvoir puisqu'il ne demandait même pas l'indépendance ». Ben Badis avait tout de même un programme politique d'association de l'Algérie avec la France et le fait de ne pas demander l'indépendance, pour l'avenir immédiat, de ne pas viser personnellement ou pour son organisation la prise du pouvoir n'interdit pas de voir en lui un des représentants de couches sociales qui aspirent à récupérer par des moyens qui ne sont pas révolutionnaire un certain pouvoir dont le colonialisme les avaient frustrés. C'est précisément en regardant les années 30 que cela se voit, en examinant non seulement l'idéologie mais l'activité politique et les revendications des Oulémas dans cette période, Mohammed Harbi dit à peu près ceci de leur doctrine : « le projet bourgeois entrainait dans l'arène dissimulé sous le masque de la religion » et il ajoute : « Ce projet n'est pas libéral mais totalitaire » (Aux origines du FLN, éd. Bourgeois, Paris 1975, p. 66 et sq.)

On peut discuter du bon usage de ce concept de « bourgeois », toujours est-il que pour l'essentiel, ce jugement porté sur les Oulémas me paraît profondément juste. Il signifie simplement qu'une démarche qui exprime au fond un intérêt de classe s'avance sous le masque de l'universel s'incarnant ici sous la forme religieuse et s'opposant par le fait même à la rationalité coloniale. Que disait la bourgeoisie française. Elle ne défendait pas les droits des bourgeois mais les droits de l'homme et cette idéologie humaniste lui a permis, au pouvoir, de faire passer ses intérêts particuliers pour l'intérêt général. Les Oulémas ne sont pas « révolutionnaires », ils n'en sont pas moins « intéressés » par le pouvoir et leur démarche est comparable. Mohammed Harbi d'ailleurs la compare.

*B. Ghalioun* : Je voudrais distinguer de nouveau entre l'identité et le discours. Il est évident que l'identité en tant que telle est libératrice, car c'est la culture, c'est l'élément d'équilibre psychique et matériel de tout individu et de tout corps social. Mais le discours sur l'identité n'est pas l'identité. Un discours est nécessairement utilisé par une élite, un Etat, une institution pour mettre la culture au service du pouvoir. Le discours sur l'identité n'est pas fait pour le développement de la culture, mais au contraire, il n'est que la manipulation de la culture par le combat politique sociale ou national ou même communautaire. Critiquer le discours ne signifie en rien critiquer la culture ou la diversité culturelle.

*G. Grandguillaume* : Le discours du pouvoir est toujours négateur des différences, tout pouvoir affirme qu'on est tous égaux, frères, etc. Ce n'est pas propre à l'identité. Tout discours de pouvoir utilise cette négation des différences... Par contre, ce qui serait intéressant pour nous ici, ce serait de voir pourquoi, à une époque déterminée, on utilise un discours sur l'identité, alors que dans d'autres périodes, on a utilisé d'autres thèmes. Si on utilise ce discours, c'est parce qu'il est efficace. Parler de discours fasciste à propos d'identité me paraît exagéré, dans la mesure où on prend alors le processus à son terme ; mais avant qu'on s'aperçoive du caractère oppressif de ce discours, il y a une longue période où ce discours a entraîné l'adhésion. J'admets que le discours est mystificateur quand il est pris en charge par un pouvoir, mais pourquoi ce pouvoir a-t-il pu se constituer en jouant sur l'identité ?

*B. Ghalioun* : J'avais commencé à en parler à propos du discours des institutions internationales. En ce qui concerne le discours de l'Etat national, je pense que l'identité a remplacé en tant que discours le nationalisme, le socialisme et développement qui n'ont pas abouti dans le Tiers-Monde. Le pouvoir n'a plus aucune légitimation après l'échec du projet de construction nationale et matérielle. Que veut dire effectivement le passage de la culture à l'identité sinon la mise en œuvre d'une idéologie de remplacement. Cette idéologie nouvelle qui reflète le recul du politique, mystifie cet échec en créant un nouveau mythe dissimulant au nom d'une communauté de culture cette fois, et non d'intérêt comme autrefois, les déséquilibres profonds socio-politiques et économiques qui menacent l'Etat et la Nation d'explosion ou de disparition.

Cela procède d'un mécanisme qui transpose toutes les contradictions sociales économiques, et politiques au seul niveau de la culture et de l'idéologie. Ainsi on ne parle plus de classes sociales, de pauvres et de riches, d'opprimés et d'opresseurs mais seulement de croyants et de non croyants, de nationaux authentiques et de traîtres. C'est ce transfert du combat social tout entier au niveau culturel qui assure à l'Etat d'éluder les questions difficiles auxquelles il ne trouve pas les solutions adéquates.

En ce qui concerne le discours des minorités et groupes ethniques au sein des Etats, je pense qu'il s'agit là d'une occultation par l'élite qui siège en dehors du pouvoir étatique, de son propre échec dans la mobilisation et l'organisation des masses au nom des slogans de liberté et d'égalité. C'est la même élite naguère occidentalisée qui change de cheval de bataille en manipulant des symboles diffus au sein de la population ou des groupes ethniques, cherche à se maintenir en place. L'identification avec l'ethnie d'origine assure à cette élite un instrument de combat à la suite de l'échec des organisations politiques modernes telles que les partis. Ainsi l'ethnicité devient la forme la plus simple et la plus tangible de l'opposition au pouvoir et de l'affirmation des positions des élites sociales. Bien sûr cela ne pouvait pas marcher si la population n'y trouvait également son compte dans le rejet de l'Etat, dans la quête d'une solidarité sociale, et d'une liberté collective que l'Etat corrompu et complètement séparé de la société n'est plus en

mesure de procurer. Là également la solidarité ethnique procède d'une occultation des contradictions et des disparités sociales au sein des ethnies. Elle exprime également l'effritement de l'Etat et l'essor du mouvement de contestation et de rejet de la politique. Si « ça marche » c'est qu'il y a sans doute des parentés religieuses, culturelles ethniques toujours présentes qui font que les gens se sentent plus solidaires des membres d'un groupe que d'un autre. Comme l'Etat national moderne n'a pas réussi à créer une forme de solidarité nationale supérieure aux solidarités extra-politiques, c'est au sein de ces parentés fondamentales et durables que les populations cherchent à promouvoir un minimum de solidarités et d'identification collective.

*G. Grandguillaume* : C'est vrai, ce qui conduit à mettre en relation l'utilisation de cette notion d'identité avec les conditions actuelles d'exercice du pouvoir : conditions propres au capitalisme, pouvoir anonyme, qui ne veut s'adresser qu'à des individus, qui utilise ou provoque la destruction des communautés intermédiaires, où l'homme est intégré... Il peut y avoir alors un doute sur l'identité, qui naît de cette non-intégration, et apparaît dans les situations de marginalisation. Il est dès lors facile de greffer sur cette situation un discours où le pouvoir dit : « je représente la communauté où vous serez intégrés, où vous serez quelqu'un. Je vous rends ce qu'on vous avait pris ».

*B. Ghalioun* : Il se peut que la communauté en question ne soit pas marginalisée. C'est le cas des maronites du Liban qui cherchent à conserver une position acquise.

*A. Ibrahim* : Je ne suis pas d'accord avec ce que disait tout à l'heure H. Tengour à propos de la disparition de la culture française. Les pratiques culturelles changent mais les cultures restent différentes de façon étonnante. Par exemple, pourquoi les sociétés européennes sont-elles monogames et comment les sociétés laïques européennes ont-elles accepté que la polygamie et la polyandrie soient des crimes, alors que c'est une aberration pour la raison et du point de vue des droits de la personne ? On pourrait citer d'autres spécificités culturelles ailleurs, par exemple d'ordre alimentaire. De toutes façons chaque peuple, ethnie, possède un univers de caractéristiques culturelles propres. Les discours sur l'identité n'en prennent en charge qu'un certain nombre. Pourquoi un tel découpage ?

*H. Tengour* : Il y a des domaines plus sensibles que d'autres. Par exemple en Algérie, sur le plan économique, on peut dire au fond n'importe quoi ; les gens s'en désintéressent. Mais, touche-t-on au problème de la famille, à celui des rapports homme-femme, met-on en question la polygamie, le tollé est général. L'Algérie est musulmane, il y a qu'une loi, l'Islam ; toute discussion est impossible. En ce moment (milieu 1981) est organisé un débat national sur les problèmes culturels. Les gens ne savent pas de quoi il retourne et sont bien incapables de

débattre. Pourtant un texte sortira qui définira très officiellement l'identité légitime et arrêtera les conduites à tenir. Les gens n'en voient pas immédiatement les implications ; ils seront surpris lorsque le texte sera appliqué.

*B. Ghalioun :* La majorité du peuple se reconnaîtra sans doute dans ce texte : elle est arabo-musulmane ! Quand le pouvoir échoue dans ses tâches concrètes, il ne lui reste pour garder le contact avec la nation que de mettre en relief et politiser ce qui est le plus naturel et le plus commun : les parentés et affinités culturelles qui unifient toute population.

*A. Ibrahim :* En Iran il y a eu une décision concernant le vêtement féminin. Beaucoup d'Iraniennes ont défendu le *tchador* même quand elles ne le portaient pas ; ensuite on a justifié au nom de la spécificité l'obligation de porter le voile. Les femmes ont accepté la répression pratique que signifie cette règle, au nom du discours sur la libération. Comment ça s'est produit, quel est le phénomène d'identité qui a conduit les intéressées elles-mêmes à accepter une répression ?

*P. Vieille :* Le *tchador* est un vêtement populaire traditionnel, dans les quartiers pauvres et de classes moyennes de la capitale, la quasi totalité des femmes le portaient avant la révolution. Les Pahlavis au nom de la modernité avaient pourtant tenté de l'interdire. Cela avait été ressenti comme une terrible agression. Le *tchador* était donc devenu un symbole d'opposition aux Pahlavis. Sa valeur symbolique a été exacerbée pendant la révolution : les femmes, les jeunes filles qui ne le portaient pas jusque-là, bien souvent, l'ont alors adopté comme signe à la fois d'identification au peuple et d'opposition à la monarchie. Le voile est devenu avec la révolution un symbole de la libération politique de la femme, un symbole de leur participation à la révolution. La signification politique qu'il portait en lui depuis son interdiction s'est trouvée fortement valorisée. Aujourd'hui les choses peuvent changer puisqu'un pouvoir de plus en plus contesté, rejeté commande de porter le voile. Le *tchador* peut changer de signe.

*A. Ibrahim :* Peut-être touche-t-on là le point sensible ? L'identité ça n'est peut-être que des signes, c'est afficher des signes, c'est ce que l'on brandit pour affirmer son appartenance et ainsi avoir le droit de faire ce qu'autrement on ne pourrait faire.

*G. Grandguillaume :* Je ne sais pas si on peut réduire l'identité à cette dimension tactique, par contre, l'aspect symbolique est important. Dans le cas du vêtement dont parlait A. Ibrahim, il n'y a pas que le caprice individuel, il y a surtout un phénomène de mode, qui exprime la volonté, pour celui qui la suit, de se rattacher à un groupe défini. Dans la question du *tchador* pour les femmes iraniennes, l'important, ce n'est sans doute pas l'habit lui-même, mais ce qu'il signifie : s'il exprime

le rattachement à un groupe réactionnaire, il devient insupportable, même si c'est le *tchador*, qui a exprimé auparavant la résistance, c'est-à-dire la revendication d'identité. Dans la question du signe, on trouve cette volonté d'appartenance à un groupe dans lequel se reconnaître. Il se peut que le même *tchador* soit accepté, puis refusé, s'il a changé de signification, c'est-à-dire s'il exprime la norme d'un groupe différent. C'est pourquoi, comme le fait remarquer A. Ibrahim, dans la question de l'identité, les signes, les symboles, sont importants.

*B. Ghalioun :* Ici on parle de la culture, ensemble de signes et de valeurs vécues par un groupe ou une société. L'identité est une interrogation sur la culture. C'est pourquoi ce problème n'est pas posé par les classes populaires mais par les classes moyennes, les « élites » acculturées ou simplement occidentalisées. Il en va de même pour les nations qui sont en train de rater leur intégration culturelle au profit d'une insertion plus profonde dans le système mondial capitaliste actuel. Lorsqu'on vit une situation culturelle normale, c'est-à-dire sans menace de domination et de dépersonnalisation la culture n'engendre pas un discours sur l'identité.

Paris - Juillet 1981.



## IDENTITE, CULTURE ET POLITIQUES CULTURELLES DANS LES PAYS DEPENDANTS

Burhan GHALIOUN

### 1. - *Problématique de l'identité*

Le discours sur l'identité culturelle se substitue progressivement, dans le tiers-monde, au discours sur la libération nationale qui a prévalu à l'époque de la décolonisation. C'est une nouvelle forme de nationalisme qui s'exprime davantage en termes de contradiction idéologique que d'opposition politique ; les peuples ex-colonisés subissent en effet les contre-coups d'une modernité menaçant les valeurs spécifiques sur lesquelles était naguère fondé le consensus contre l'occupant.

Aussi parle-t-on aujourd'hui de conflits, de dialogues et de droits relatifs à l'identité culturelle là où l'on parlait, une décade plus tôt, de droits à l'auto-détermination et à l'établissement d'un Etat national indépendant et souverain.

Comme toute idéologie, le discours sur l'identité présuppose l'existence d'une réalité tangible (une culture propre à chaque ethnie et nation) dont il cherche à divulguer le sens et expliciter le contenu. Cependant, ce passage de la notion de culture à celle d'identité introduit des éléments nouveaux qui interviennent aussi bien au niveau de la définition de la culture qu'au niveau des rapports de la culture au pouvoir, à la politique et à l'économique.

Au niveau de la définition d'abord, la culture semble désigner un ensemble de traits distinctifs, matériels, intellectuels et spirituels qui caractérisent une société ou un groupe social<sup>1</sup> et permettent à une communauté de se reconnaître et d'être reconnue. Ce qui définit la culture est ici la spécificité des valeurs sociales, morales ou économi-

ques et non pas leur degré d'évolution ou leur efficience, d'où une vision égalitariste qui est à l'antipode des théories anciennes sur les cultures modernes supérieures et les cultures sauvages ou retardataires ; c'est au nom d'une morale internationaliste humaniste qu'on cherche à donner à toute culture la même valeur, en estimant sans doute que les nations sont égales comme les hommes. D'ailleurs, c'est dans les organisations des Nations Unies que ce discours trouve l'accueil le plus chaleureux.

Un élément nouveau est aussi introduit dans le rapport de la culture à la politique, car la spécificité d'une nation, élément essentiel de son identité, ne se détermine que face à une autre nation ; à l'intérieur de la société, elle n'a aucun sens.

Cette conception qui fait des cultures un système clos, constitué de valeurs inhérentes aux populations qui la portent dans leur âme, dont elles sont l'essence, retire à la culture toute historicité, voire toute évolution, dans les deux sens du développement des valeurs et du changement de significations. Arrachée à son histoire, celle de son évolution et de ses contradictions internes, détachée du processus social qui en fait un élément de pouvoir, la culture prend la forme d'un mythe et se décompose en une multitude de cultures ethniques, locales, régionales ou religieuses, d'où l'insistance sur les cultures minoritaires, voire même populaires qu'il convient de développer et de maintenir. Existant en dehors de l'histoire et de la politique, ces cultures seraient immuables et imperméables au changement. Elles ne se rencontrent pas, mais se racontent en se respectant l'une l'autre. C'est pourquoi, après la période de conflit allant jusqu'à la négation des cultures traditionnelles ou non européennes, on insiste aujourd'hui sur le dialogue, la tolérance, l'acceptation et la reconnaissance mutuelles.

En moins d'un demi siècle, l'attitude vis-à-vis de la culture est radicalement passée d'un extrême à l'autre. Prise par et dans le discours universel de l'histoire progressive, l'attitude vis-à-vis de la culture était jusque là foncièrement évolutionniste, totalisante et universaliste<sup>2</sup>.

En colonisant les pays non-européens, on pensait agir dans le sens de l'histoire, pour la civilisation des peuples retardataires, la transformation de leur mentalité superstitieuse, de leur savoir incohérent et irrationnel, de leurs valeurs inhumaines, de leur système despotique de gouvernement et de leur appareil de production primitif et inefficace. On se flattait d'avoir construit des écoles, tracé des voies, fondé un Etat et une bureaucratie, défriché des terres, bref, sauvé les nations non encore formées d'un sort misérable.

Le changement s'est opéré au rythme du retrait des troupes d'occupation des territoires ex-colonisés. Est-ce le signe de la fin de l'idéologie coloniale, de l'évolution des mentalités dans le sens du respect d'autrui, de la volonté de traiter avec les autres peuples d'égal à égal, de la sympathie croissante à l'égard des cultures traditionnelles ou non-industrielles, du rejet de la domination et de l'affaiblissement du sentiment de supériorité qui a commandé les actes de violences du siècle passé ?

Il y a sans doute de tout cela, mais également autre chose ; les sensibilités humaines individuelles sont aussi surdéterminées par un courant profond touchant à la fois à l'éthique et à la politique. Il faut d'ailleurs ajouter que le discours sur l'identité n'est pas le produit de l'Occident dans son ensemble, ni de l'Europe, mais d'abord des institutions internationales et du tiers-monde ; ce dernier s'en est emparé plus fortement, en a fait son idéologie première aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de ses frontières<sup>3</sup>.

Que signifie donc ce discours qui se veut, lui aussi, universel, égalitaire, et humaniste, faisant du pluralisme le fondement de la mondialité, et de l'authenticité la source de l'unité de toutes les cultures ?

L'identité-spécificité occulte deux processus : celui de la culture comme champ libre où se développent rénovation et créativité de toute individualité, c'est-à-dire comme élément d'une société civile aussi bien divisée que différentielle ; et celui de la culture comme acte socio-politique, qui crée un consensus et engendre, au-delà des conflits idéologiques, politiques et économiques, une définition des finalités humaines et des objectifs de la communauté, grâce auxquels celle-ci devient entité sociale organisée.

C'est ici que la définition de la culture par le discours de l'identité comme spécificité dissimule le fait que toute culture est en elle-même une tentative de solution des contradictions profondes vécues quotidiennement par les individus, les classes, les groupes et les communautés nationales. Ces solutions changent non seulement en fonction de l'évolution de ces contradictions, mais également en fonction des différents groupes sociaux et couches en lutte permanente. D'où résultent d'une part le changement des valeurs d'une culture à travers le temps, et d'autre part la persistance des différences dans les attitudes, les sensibilités, les positions, les orientations et la morale qui correspondent à la diversité de toute communauté nationale. La notion d'identité cache ainsi, à l'intérieur de la communauté, l'opposition même qu'elle souligne au niveau des rapports entre Etats, i.e. l'opposition entre élites et classes dominées.

Quant à la culture commune génératrice de consensus, l'histoire des sociétés montre qu'aucune culture n'a évolué dans un champ clos selon les prémisses supposées de l'ethnicité.

La formation d'une entité politique stable, d'un Etat, qu'il ait la forme d'un empire ou d'une république, introduit et combine dans le processus culturel des cultures ethniques séparées ou simplement différentes, des éléments nouveaux de réflexion et création. Ainsi se crée au-dessus des particularismes (mais pas nécessairement contre eux) une nouvelle forme de culture, plus féconde et plus riche parce que plus sensible aux innovations techniques et politiques, et portée à résoudre des problèmes plus importants liés à la mise en œuvre d'une vie communautaire plus étendue et plus évoluée politiquement. Dans cette nouvelle forme de culture entrent des problématiques scientifiques, politiques, sociales et éthiques dont le développement suscite la réunion des efforts plus grands répondant à des aspirations plus positives allant

au-delà de la simple affirmation de la spécificité ethnique et régionale. Ainsi se dessinent pour l'homme de nouvelles perspectives qui lui proposent des finalités plus larges. La culture devient alors une source inépuisable de libertés et de conquêtes matérielles et morales ; en permettant une sociabilité nouvelle, la culture nationale (en opposition avec la culture ethnique) crée dans la vie de la communauté un espace d'identification sous la forme supérieure par ses contradictions et sa synthèse ainsi que par le respect de l'individu qu'il introduit, aux formes d'identification ethniques où individu et groupe ne font qu'un.

## II. - *Retour à la notion de la culture*

La problématique de l'identité culturelle assimile ainsi la culture à un de ses incidents secondaires, à savoir la spécificité. Or celle-ci laisse en suspens tout le problème de la genèse historique et sociale d'une culture donnée. Et la spécificité ne contredit nullement la généralisation d'une seule culture industrielle ou moderne à l'ensemble des formations sociales. Mieux encore, la spécificité est une notion corollaire de la mondialité, car ce n'est qu'à l'intérieur d'un même système de référence, que chaque nation cherche à souligner sa spécificité, tout en conservant l'essentiel des valeurs reconnues à une culture universelle. L'histoire montre d'ailleurs que plutôt que de perdre leur spécificité en assimilant la culture occidentale dominante, les nations ex-colonisées conservent à l'intérieur de cette déculturation des traits distinctifs qui relèvent de la spécificité du processus de formation capitaliste à la périphérie. C'est pourquoi spécificité et folklore s'identifient dans cette situation, alors que la culture savante, celle de l'élite et de l'Etat reproduit automatiquement les valeurs de la culture dominante.

L'identité ne peut signifier dans ce sens la rénovation ou la régénération des cultures dominées, mais souligne simplement la nécessité pour les pays dépendants de préserver quelques aspects de leurs traditions leur permettant de se distinguer et de justifier le découpage politique existant. C'est, au contraire, au travers de la formulation de la culture comme problématique sociale et historique que l'on peut comprendre la dimension extérieure (l'identité en l'occurrence) des cultures en tant qu'aspect spécifique d'une existence nationale.

Que signifie alors la culture en tant que processus social lié à la formation d'une nation ou d'une entité politique ? Elle est à notre avis essentiellement la mise en œuvre d'une instance normative fondée sur l'élaboration au cours de l'histoire et en fonction des contradictions et des conflits qui caractérisent l'instauration d'une nation, d'un ordre social et d'un système de références. Celui-ci comporte à la fois des éléments attachés à l'utilisation d'une langue, à l'élaboration d'une échelle de valeurs, à l'instauration d'une esthétique et au développement d'une symbolique faite de signes et d'allusions explicites et implicites se rapportant à une forme déterminée d'intégration sociale.

La fonction de la culture dépasse donc et de loin la mise en valeur

d'une spécificité quelconque distinguant une nation d'une autre. Elle ne se confond pas avec la politique, mais assigne des limites à toute lutte sociale, indiquant d'une part ce qui relève du domaine de la morale et fait l'unité de l'homme en dehors de tout ordre étatique, et d'autre part, ce qui reste le domaine du combat et de la libre concurrence. Ainsi par exemple la culture moderne épousant l'idéal d'égalité entre les hommes considère que le racisme ne peut être source de légitimation d'un ordre politique ou d'un régime social. Il en va de même en ce qui concerne l'emploi de la langue. Toute transgression des règles grammaticales, sémiotiques ou sémantiques d'une langue est considérée comme une atteinte à la pérennité et à la cohésion de la communauté. Cette transgression des règles linguistiques, comme celle des valeurs esthétiques menace en effet la reproduction de la culture (échelle de valeurs) qui garantit la perpétuation de l'ensemble du système social et de son équilibre interne grâce auquel sont maintenues stabilité, hiérarchie et cohésion sociales.

La culture fonctionne ainsi comme une dernière tranchée de l'ordre social. Elle en constitue la région dont l'activité est la plus souple, là où se font les innovations et les débats. Là où les conflits sociaux sont davantage autorisés. C'est à la fois la dernière ligne de défense du système social et la source essentielle des changements et des rénovations. Mais si rien n'est vraiment complètement défini dans cette région, il reste que les changements ne sont pas tous acceptés. Un courant idéologique, philosophique, littéraire ou artistique ne devient dominant au sein de la société que lorsqu'il parvient à traverser les barrières levées devant lui par le système politique qui obéit, lui, à un ordre différent, celui du rapport des forces et des règles constitutionnelles. Mais une fois traversées ces barrières, les courants culturels remettent en cause l'ordre politique et appellent à une réorganisation de l'Etat, du gouvernement et des rapports entre gouvernés et gouvernants. C'est là la source d'un changement de hiérarchie à l'intérieur de la société par rapport à l'Etat et à l'économie. A partir de ces « innovations » politiques, on peut songer à une transformation économique fondée soit sur la mise en œuvre des nouvelles techniques ou technologies, soit sur la réorganisation des rapports du travail et ceux de propriété.

Parce qu'elle constitue la sphère la plus indéterminée du système social, la culture reste la région la plus résistante au contrôle du pouvoir ; elle est pour cette raison le moyen le plus sûr de la perpétuation d'une nation. C'est dans les sphères les plus rigides de ce système que l'action de transformation est la plus rapide. Il est par exemple plus facile de spolier la terre d'un paysan que de changer de hiérarchie sociale ou mieux encore, de changer la culture d'un peuple. L'économie s'incarne dans la propriété qui est un tabou, le pouvoir dans le droit qui est acquis alors que la culture s'enracine dans une mentalité qui est la propriété de toute une nation.

Ainsi les peuples dont les Etats ont été brisés par le colonialisme et les économies détruites ou remplacées par des économies capita-

listes différentes ou même opposées aux leurs, se sont réfugiés dans la culture et ont pu des dizaines d'années plus tard refonder un nouvel Etat et procéder à une nouvelle organisation de l'économie. La transformation radicale des systèmes politiques et économiques n'a pas eu raison des nations qui ont réussi à préserver leur culture : leurs idéologies, leurs valeurs et leurs systèmes de vérité et de symboles.

Mais si la culture est l'aspect social le plus résistant à cause justement de sa souplesse et de son indétermination, cet aspect est aussi le plus abstrait et le moins tangible. Il se perpétue beaucoup plus longtemps mais ne produit rien. Or la société est fondée tout d'abord sur la production matérielle, production sans laquelle toute société perd son autonomie et se trouve intégrée à d'autres sociétés plus productives. Une nation peut être réduite à une simple ethnie qui tout en conservant sa spécificité culturelle fait partie intégrante d'une nation plus grande ou plus apte à régénérer son système économique. Si l'économie ne peut exister sans société, c'est-à-dire sans culture instaurant par les normes et les valeurs l'ordre social et la collectivité contre le fait individuel et singulier de la propriété, la culture, elle, ne peut évoluer en dehors d'un Etat, i.e. d'un pouvoir et d'une hiérarchie qui commandent à la culture des solutions et enrichit le débat d'idées et de signes. Une culture qui se coupe du pouvoir se prive de sa source de vitalité et de développement et se trouve réduite à un vernis établissant la distinction entre groupes sociaux. Elle perd tout son fonds savant, ses contradictions, ses conflits internes et ses problématiques créatrices ; c'est la situation des cultures ethniques qui tout en intégrant les systèmes « supérieurs » de pensées et de valeurs de la culture nationale ou mondiale, conservent une coloration régionale ou linguistique attachée le plus souvent au passé et vivant dans la nostalgie.

Que se passe-t-il donc si, après l'Etat et l'économie, la culture, elle-même, est détruite ou désintégrée ?

### III. - Culture et pouvoir

La désintégration des cultures non européennes a commencé avec le colonialisme. Dans plusieurs cas des tentatives plus ou moins réussies de substitution des langues européennes à celles des peuples colonisés ont été poursuivies. Parallèlement les écoles modernes, laïques ou attachées aux missions chrétiennes ont répandu une éducation d'un genre nouveau au sein d'une élite locale qui se sentait désormais beaucoup plus proche, par son système de référence, des colons que de la population indigène. C'est à travers cette transformation culturelle que le pouvoir colonial s'est maintenu. Mais l'isolement et l'aliénation de cette même élite ont facilité la mobilisation de l'ensemble des classes populaires contre le joug colonial et conduit à l'effondrement du système.

Plutôt que de rejeter la culture dominante façonnée par le capitalisme et portant en elle-même les germes de l'expansion du système politique et économique capitaliste, l'indépendance a favorisé, au

contraire, l'extension de l'enseignement moderne et la généralisation des modes de vie occidentaux. L'indépendance s'est accompagnée de l'augmentation du nombre des autochtones parlant anglais ou français, de l'abandon des anciennes formes d'habillement et de consommation et de l'essor des échanges multiformes avec le centre occidental, dus sans doute à l'affaiblissement de l'ancien mécanisme de défense qui poussait les peuples colonisés à maintenir coûte que coûte leurs traditions ancestrales et à les opposer à l'occupant.

Il ne s'agit plus de l'« acculturation » d'une petite élite fonctionnant en marge du pouvoir colonial, mais de l'alignement de couches de plus en plus large des classes moyennes sur le mode de vie moderne. L'occidentalisation devient partout ou presque partout un phénomène généralisé et un fait « populaire ».

Or cette occidentalisation qui ne correspond pas, en tant que forme suprastructurelle aux réalités profondes et aux structures de l'Etat et de la production, engendre des tensions et des contradictions insolubles au sein des sociétés dépendantes. Elle crée constamment des besoins et des désirs qui ne peuvent pas être satisfaits. Elle prive ces sociétés d'une référence et des normes dont elles se sont servies naguère pour forger leur unité et renforcer leur résistance, non seulement contre l'occupant, mais encore plus contre l'introduction non maîtrisée des produits et des rapports capitalistes en leur sein.

Plus qu'à l'époque coloniale, les peuples dépendants se sentent aujourd'hui démunis des moyens et des instruments de lutte contre le capitalisme envahissant et de plus en plus désintégré. Le pouvoir ne semble pas seulement leur échapper dans le domaine de l'affirmation d'un minimum d'autonomie et d'indépendance dans les choix des politiques économiques et des décisions politiques concernant leurs rapports avec autrui, mais également sur le plan de l'organisation de la société.

En effet, la contradiction la plus grave qu'engendre l'occidentalisation généralisée se manifeste dans le rapport entre la culture et le pouvoir.

Alors que celui-ci n'est plus concevable (que ce soit sur le plan de la fondation de l'Etat, de l'organisation du savoir ou de la division du travail) qu'en référence à la culture moderne occidentale, l'affirmation de la liberté, de la cohésion sociale, et de l'équité se trouve davantage dépendante du maintien de l'humanisme traditionnel. Il n'y a plus, entre la haute culture, la culture savante et la culture vécue, quotidienne et populaire, aucune correspondance. Plus encore, en tant que systèmes de références opposées, dont l'un assure, ou est censé assurer, la pérennité du pouvoir et de l'Etat, l'autre la vivacité, l'autonomie et l'engendrement de la société, ils ne peuvent que se nier mutuellement. D'où un déchirement profond et un dédoublement de personnalité qui font qu'aucun pouvoir n'est possible sans la destruction et la dislocation permanente de la communauté, et qu'aucune liberté et autonomie individuelle ou collective ne sont praticables en dehors d'une opposition constante au pouvoir. C'est un divorce, sinon

une rupture constamment renouvelées entre l'élite sociale et le peuple dont elle est issue.

Ainsi, l'occidentalisation, loin de produire une acculturation, couvre le processus de déculturation, où les fonctions de la culture, fonctions de créativité, de cohésion, d'équilibre, de légitimation des hiérarchies sociales, d'équité et de temporalité ne peuvent plus être remplies<sup>4</sup>. A toutes ces fonctions la problématique de l'identité substitue l'aspect secondaire de la spécificité qui dissimule les véritables problèmes sociaux de l'occidentalisation ou, plus exactement, de la déculturation. Le discours sur la spécificité culturelle devient alors celui d'une élite qui, issue elle-même de l'occidentalisation ne pourrait maintenir son pouvoir qu'en manipulant la dialectique de l'opposition entre deux entités monolithiques, où le national prime le social et où les Etats défaillants chercheraient un semblant de légitimité. Ainsi, le discours sur l'identité est lié directement dans les pays dépendants à la conception faisant de la culture un instrument politique et une politique de promotion sociale. En tant que tel, ce discours est corollaire des politiques culturelles visant à renforcer un pouvoir établi, à réduire au maximum l'autonomie de la société par rapport à l'Etat, à contrôler totalement l'action et la pensée des individus et des citoyens et à empêcher de se constituer toutes sortes de solidarité collective au sein de la communauté. C'est de cette « culture » ou de cet ordre culturel établi à la périphérie qu'il convient de parler pour démonter les mécanismes de l'aliénation, véritable spécificité des sociétés dépendantes que la notion d'identité ne cherche qu'à faire oublier.

#### IV. - *Politique et ordre culturels*

La culture constitue, pour un acteur social (Etat, communauté, classe) un élément s'intégrant à un ensemble de politiques visant à instaurer un ordre social, avec pour corollaire la répartition sur les différents groupes ou régions des moyens de production ou d'information, des pouvoirs techniques, politiques et scientifiques assignant à chacun d'entre eux un statut, des rôles, ainsi que des aspirations définissant son mode d'existence. Dans ce but, cette politique appelle à une transformation, radicale ou modérée, de différentes valeurs spirituelles et matérielles ainsi que de leur fonction dans la mise en œuvre d'une hiérarchie sociale.

Ainsi, l'ordre culturel surdétermine dans une société donnée, d'une part, les choix que font les autorités dans le domaine économique et social, d'autre part, les modalités de l'exercice du pouvoir par les individus, les groupes et l'ensemble de la société. Les formes et les rôles de la culture ainsi que sa capacité à apporter des solutions adéquates aux problèmes posés par l'évolution historique, sont de ce fait étroitement liés au choix de société (c'est-à-dire aux objectifs de la politique économique et sociale).

Les classes dirigeantes et les élites des pays du tiers-monde ont opté dès le départ, et indépendamment de leurs idéologies politiques affichées, pour une société moderne qui reproduirait à quelques nuances près le schéma de la société industrielle occidentale. Ce choix a été d'autant plus naturel que le système capitaliste a connu au siècle écoulé son expansion la plus spectaculaire, et que le modèle qu'il offrait aux sociétés dépendantes était celui de la puissance et du triomphe. Identifié au progrès, ce modèle devient un élément mobilisateur des élites sociales et des classes moyennes. Sa réalisation appelle dès le départ une transformation totale de la société traditionnelle, de ses structures économiques, de ses sphères de pouvoir, de ses valeurs et de ses finalités.

A partir de ce point, une conception nouvelle de la culture, de ses objectifs, de ses stratégies et de ses fonctions dans la société s'impose.

Cette nouvelle culture se veut à l'image des « cultures développées » en Occident, i.e. scientifique, objective, positive, rationaliste, productiviste et évolutive. Pourtant elle ne sera développée que lorsqu'elle se mettra elle-même au service du développement : une culture pour le développement économique ainsi que pour la promotion de l'unité nationale menacée. Cette nouvelle conception place la culture à la limite de l'idéologie et de la propagande et l'introduit directement dans le jeu du pouvoir. Identifiée à un élément de stratégie globale, elle devient nécessairement l'enjeu principal des parties en concurrence qui, par son contrôle aspirent à maîtriser l'ensemble de l'espace social. Dans plusieurs pays du tiers-monde le contrôle de la radio et de la télévision annonce la victoire des coups d'Etat et la naissance des nouveaux régimes.

Ainsi, parallèlement aux transformations d'ordre économique et politique, les nouveaux régimes procèdent à une remise en ordre générale de l'espace culturel. De nouvelles institutions sont créées : écoles publiques, universités, ministères de l'éducation et de l'information, conseils pour la promotion de l'art et des lettres, centres culturels, etc. L'action de l'Etat devient indispensable, sinon primordiale pour l'infléchissement des valeurs culturelles dans un sens ou dans un autre. Comment l'Etat pourrait-il garantir la propagation de valeurs qui ne s'inspirent pas de la volonté des détenteurs du pouvoir de conserver leur position en se constituant en caste fermée et de dissoudre toute solidarité religieuse, communautaire, tribale ou ethnique au sein de la société ?

Un nouveau champ culturel ayant pour contenu propre un message, des valeurs, des références empruntées à la « société moderne » et des moyens, pour ainsi dire, illimités, se trouve ainsi créé. D'un seul coup l'ancienne organisation culturelle avec ses formes religieuses, communautaire et familiale perd une grande partie de son influence et s'appauvrit. La définition des objectifs détermine, elle-même, la nature de l'action culturelle entreprise, sa fonction, sa stratégie et les moyens d'action matériels et moraux mis en œuvre pour son accomplissement.

La diffusion des valeurs dites modernes vise en premier lieu au changement des attitudes et des comportements mentaux, politiques

et économiques des masses. Ce changement a pour but de rendre plus transparents les rapports entre « la superstructure et l'infrastructure », celle-ci comprenant les formes de la production industrielle, l'extension de la technologie et des techniques du travail et des recherches scientifiques.

Les élites sociales des pays en voie de développement pensent qu'une culture positive doit tout d'abord favoriser le décollage économique et contribuer aux efforts de développement. D'où une orientation de la culture dans le sens de l'enseignement et de la formation. Mais pour être intégral, le développement ne met pas seulement la culture au service de l'économie ; il doit assurer également le maintien du pouvoir et de l'Etat par le renforcement de l'identité nationale. Aussi, la culture, multiplicité de formes et de moyens d'expression, d'échange et de communication à tous les niveaux de l'existence sociale perd-elle son autonomie et se transforme-t-elle en un investissement soutenant les autres formes d'investissement économiques et politiques. Elle est identifiée en fait à l'idéologie et à la mise en œuvre d'un pouvoir national ou nationaliste. De ce fait, il est possible, voire même nécessaire que les responsables cherchent à favoriser une culture de « cadres » qui devrait accélérer à leurs yeux l'absorption des acquis scientifiques et matériels de la civilisation, et la progression rapide sur la voie du développement. Les formes d'expression nouvelles (romans, films, télévision, livres) seront ainsi largement favorisées par la nouvelle politique, au détriment des formes locales et populaires<sup>5</sup>. Il n'est même pas question de soulever réellement la question de l'analphabétisme qui constitue, encore aujourd'hui, un phénomène majeur dans les pays dépendants (plus de 80 % de la population arabe en moyenne générale par exemple). Cette culture de développement économique et politique fondée sur la constitution d'une élite, supposée seule à même de porter et de supporter le message de la « renaissance », devient, elle-même, l'une des causes principales de la stagnation sociale et économique. Pour deux raisons essentielles :

1) la déculturation effective de larges masses placées en dehors du circuit des idées, des informations et des connaissances, et condamnées à s'isoler dans une culture qui s'appauvrit et n'a pas les moyens de se régénérer ;

2) la consécration de la rupture sociale entre, d'une part cette élite contrôlant désormais le processus de production et de circulation du savoir, et d'autre part une masse amorphe dépendante, dans la compréhension de ses propres réalité et condition, de l'Etat et de la classe dominante.

L'essor culturel inégal des couches sociales ne fait qu'accentuer les disparités économiques et favoriser la concentration des richesses matérielles. Consciente de sa supériorité, la nouvelle élite a naturellement tendance à se confondre avec le monde développé et ses classes privilégiées ; d'où le phénomène de confiscation du développement et du blocage ultérieur de la croissance. Le schéma de développement fondé sur la primauté de la formation d'une élite supérieure est celui

d'un développement dépendant, aussi bien dans ses formes que dans ses objectifs. En réalité, les modes de consommation qui en découlent nécessairement sont souvent traduits dans le domaine économique par le développement des secteurs des produits de luxe, d'exportation et d'importation.

La « modernisation culturelle » conçue comme formation de cadres et non pas comme mise en valeur de l'ensemble des potentialités, de l'esprit créateur, des formes d'échange et de communication existantes, des capacités et des talents humains, ne peut se traduire que par l'occidentalisation de la classe dominante qui se trouve de ce fait, elle-même isolée, assiégée, et n'a de recours pour se maintenir au pouvoir qu'à une répression qui prend davantage la forme d'une guerre préventive contre le reste de la population. La disparition des liens et des sentiments nationaux en résulte. La subordination de la culture au pouvoir politique, que ce soit au nom du développement, de l'identité nationale ou du progrès, ne vise en effet qu'à priver la société de toute instance éthique lui permettant de s'affirmer face à l'Etat, d'empêcher celui-ci de se transformer en une caste et en un instrument d'aliénation et d'oppression. Il est significatif que la contestation des inégalités et de la misère s'est toujours accompagnée, ces dernières années, d'un retour en force des idéologies, des cultures et des valeurs anciennes. Religieuses, ethniques ou simplement populaires, celles-ci n'ont pas cessé d'accueillir, de préserver et de cristalliser des aspirations humaines et des idéaux perdus ou trahis par les autres idéologies.

L'attachement à ces valeurs n'a rien de conservateur, de nostalgique ou de méprisant à l'égard des valeurs de la modernité. Ce que cette renaissance dissimule n'est qu'une aspiration à une certaine dignité, à une certaine reconnaissance aussi, ainsi qu'à une forme d'identification collective dont les masses sont privées sous les régimes oppressifs, enfin à une meilleure répartition, plus juste, des fruits de la croissance, dont les formes mêmes provoquent une véritable dégradation des conditions de vie matérielle et culturelle pour la majorité de la population. Il s'agit donc d'une protestation contre la discrimination sociale accrue qu'engendre le nouvel ordre culturel mis en place en même temps que la nouvelle hiérarchie<sup>6</sup>.

En effet, l'élément d'identification que la culture apporte au corps social, l'unification des aspirations et des idéaux constituent une sorte de garantie contre l'excès de discrimination ou d'exploitation. C'est pourquoi les colonisateurs cherchaient autrefois à déposséder les peuples assujettis de leur statut d'hommes libres ou « civilisés », et de leur culture aussi, en vue de justifier et renforcer l'action d'élimination, de destruction et de pillage.

Cette dimension sociale de l'activité culturelle a été négligée par les pouvoirs à notre époque sous la domination d'une certaine conception de l'économie comme facteur déterminant, et à cause du désir légitime des nations faibles de rattraper leur retard et affronter la course à la puissance, et à l'abondance matérielle. Le résultat d'une telle politique est maintenant connu : un développement marqué par

une double rupture : sociale, au sein de chaque nation, et internationale, entre pays riches et pays pauvres.

Le deuxième élément de cette politique culturelle, i.e. la confusion entre culture et identité nationale, c'est-à-dire l'Etat, a pour effet de vider la culture de sa richesse et de sa diversité. Il en fait une sorte de morale qui, par son caractère formel et artificiel, complète la conception économiste. Ainsi, la culture apparaît comme une sorte d'identification figée, éternelle et immuable de l'être social avec son histoire. La culture comme épanouissement spirituel et réadaptation continue aux conditions nouvelles disparaît sous la forme d'une réaffirmation qui prend un aspect rituel au rythme de la destruction de la culture et de l'identité nationale. La culture, qui n'a plus besoin de créer s'épuise et ne peut se régénérer.

Cette même politique culturelle renforce donc l'état de stagnation, sociale et politique, exacerbe la question d'identité au lieu de lui apporter une solution.

Assurer le changement tout en conservant l'identité, c'est-à-dire la continuité de l'être social, constitue la fonction principale de la culture vivante. Elle est un élément d'équilibre qui fixe au changement ses priorités, ainsi que ses finalités le rendant conforme aux aspirations de la majorité. Son absence risque de faire de tout changement une rupture et de traduire toute identification en aliénation<sup>7</sup>.

De même que la société ne pourrait pas maintenir son unité, sa volonté commune et la pérennité de son action collective sans s'assumer et s'être identifiée, de même elle ne pourrait préserver son identité si elle ne réussissait pas à se transformer, changer pour s'adapter aux nouvelles conditions historiques. La régression sociale à laquelle conduit à coup sûr l'immobilisme culturel ne peut signifier que la mort de toute culture et la dislocation de la société civile elle-même. C'est d'ailleurs la condition préalable de la constitution d'un système de castes qui caractérise les sociétés en déclin et les civilisations de la décadence. Aussi faudrait-il envisager une autre politique qui, sans sous-estimer l'importance capitale d'une croissance économique accélérée, fait de la culture une fin en soi, voire un « droit » garantissant à tous les membres de la société, non seulement le libre accès à la connaissance et aux différentes activités culturelles, mais également une formation adéquate et égalitaire. Cette nouvelle politique ne pourrait être fondée ni sur le principe du rendement économique, ni sur la dévalorisation des formes d'expression populaires dites traditionnelles au profit des formes modernes auxquelles sont attachées les élites des pays en voie de développement, ni sur la réduction de l'activité culturelle elle-même à une simple activité mentale supérieure, rationnelle et abstraite qu'incarne une culture écrite.

D'autre part, il faut voir dans le développement la conséquence d'une démarche cohérente et équilibrée qui met en valeur toutes les ressources sociales, aussi bien matérielles que spirituelles, plutôt que le résultat d'un choix unique, politique, économique ou culturel. Les entraves au progrès des sociétés du tiers-monde ne relèvent que des

politiques de développement elles-mêmes, de leurs incohérences, de leurs contradictions et de leur absence d'imagination, ce qui conduit à mettre en opposition liberté et justice, modernité et tradition, centralisation et autonomie, collectivités et individu, etc.

C'est la raison pour laquelle la révision des politiques culturelles appelle un réexamen général des conceptions dominantes du développement, et en constitue le point de départ. Il n'est pas possible de parler aujourd'hui du développement sans soulever le problème de la distribution du revenu national et la propagation du progrès social sur l'ensemble des classes, des régions ou de catégories professionnelles, c'est-à-dire sans parler d'égalité dans le progrès. La démocratisation de la culture qui n'est qu'une sorte de prise en charge commune par la communauté de ses propres affaires, reste une condition nécessaire et indispensable à tout processus de développement.

Cela est d'autant plus vrai que dans plusieurs cas le mépris des valeurs de la culture populaire fonctionne comme prétexte d'une politique autoritaire et anti-démocratique. Cette disparité culturelle est dissimulée en effet par la notion d'identité.

Ceci dit, personne ne doute, aujourd'hui moins que jamais, que le modèle occidental et industriel de civilisation (mais pas de culture) ait une vocation universelle. L'expansion de ce modèle apparaît un des faits dominant notre époque, en dépit des oppositions d'ordre idéologique ou doctrinal. La différence porte plus sur les moyens que sur la fin. L'aspiration des couches sociales de plus en plus larges au progrès tel qu'il est défini par la civilisation actuelle reste aussi profonde qu'idéelle. Aucun autre modèle de vie n'est encore envisageable. Cependant, aucune société en voie de développement n'a les moyens de l'adopter tel qu'il est. Le développement considérable des moyens d'information et de communication à portée intercontinentale pèse d'ailleurs lourdement dans ce sens. D'où une frustration et une amertume qui croissent à la mesure de cette aspiration.

L'évolution permanente du modèle occidental de consommation ne facilite pas la tâche des sociétés pauvres. Des mutations permanentes comme, par exemple, la révolution informatique, rend toute solution de facilité aléatoire, sinon impossible. En effet, le fossé qui sépare aujourd'hui les sociétés dépendantes des sociétés occidentales est de loin plus grand qu'il ne l'a été au milieu du XVII<sup>e</sup> ou du XIX<sup>e</sup> siècles.

En échange de cette politique qui répond essentiellement au désir d'une élite en voie de développement de se mesurer avec son homologue occidental tout en brandissant le slogan de l'identité, il faudrait définir des objectifs modestes et réalisables.

Dans cette optique, l'opposition faite parfois entre culture progressiste et culture conservatrice, nouvelle version politicienne de la politique culturelle, n'a également aucun sens. Bien plus, elle conduit à identifier culture, idéologie et politique, et partant, à éliminer toute autonomie culturelle. Il s'agit en effet d'une manipulation de la culture et non pas d'une véritable démocratisation. Cette nouvelle orientation d'ailleurs n'a que très peu modifié le processus de désintégration ou

de déculturation. Rares sont d'ailleurs les gouvernements qui ont essayé, à cette occasion, de développer sérieusement l'enseignement de la langue, ou d'apporter une solution au problème urgent de l'analphabétisme. Néanmoins, cette attitude a servi de couverture à la poursuite d'une politique qui est d'autant plus élitiste qu'elle se veut le support et le garant du développement inégal. Aidée par des slogans populistes la nouvelle orientation a pu être la plus dévastatrice à l'égard de l'expression culturelle populaire, collective et locale.

Cette politique a également comme corollaire la mise en valeur de certaines expressions populaires sous forme de folklore récupérant ainsi dans sa propre logique une culture qui était d'abord forme d'existence et de communication.

Il en va de même pour ceux qui opposent à la culture occidentalisation des élites sociales une sorte de revivification de la culture ancienne et reconnaissent ainsi la présence, en juxtaposition, de deux cultures, avec deux systèmes de valeurs différents qu'ils sont appelés à se développer parallèlement.

Cette conception s'inspire en effet de l'idée du bon sauvage, elle sous-estime l'impact, l'appel du progrès technique et de la modernité, leur pouvoir d'attraction sur les masses elles-mêmes. Accepter cette politique signifie l'institutionnalisation de la séparation de fait entre deux univers opposés, avec, pour conséquence l'affirmation de la position d'infériorité de la grande majorité de la population.

Ceci montre à quel point l'élaboration des politiques culturelles, qui est toujours, sinon nécessairement, confiée aux appareils qui détiennent les élites occidentalisées, reste problématique. Le danger d'une confiscation du pouvoir culturel est d'autant plus réel que les sociétés en voie de développement sont caractérisées en général par une sorte de déstabilisation constante qui fait que la compétition n'a aucune limite et n'obéit à aucune règle. Comment, dans ces conditions pourrait-on distinguer une politique qui découle d'une simple compétition sociale de celle qui espère répondre aux besoins d'émancipation et d'épanouissement spirituel et intellectuel de l'ensemble de la société ?

L'ancien système de valeurs, il est vrai, ne fonctionne guère en tant que système de référence pour l'élite sociale et pour une grande partie des classes moyennes. Mais le modèle de valeurs modernes reste également inaccessible aux classes pauvres qui constituent la majorité de la population. Ce fait est aggravé du fait que l'échelle de valeurs modernes inspire des politiques économiques souvent impopulaires et mal supportées.

De cette situation est née un cercle vicieux où la prééminence de l'Etat empêche l'épanouissement de l'initiative populaire, tandis que l'appauvrissement culturel de la communauté dans son ensemble ne fait qu'augmenter l'emprise de l'Etat et la dislocation de la société civile.

En outre le nouveau modèle culturel a, par rapport à l'ancien, ceci de particulier qu'il est fondé sur une culture-marchandise, et cela dans les deux sphères de la production et de la consommation<sup>8</sup>. Il est

également de type individualiste et par conséquent, extrêmement coûteux à la mesure de son évolution. Quant à l'ancien modèle culturel, sa faible capacité d'évolution et d'extension est compensée par les qualités d'une culture ouverte à la participation collective, décentralisée et gratuite, d'où aussi le maintien d'un accès libre de tous les membres de la communauté aux connaissances et aux loisirs.

La participation et, davantage, la contribution à la culture moderne suppose un niveau de formation et un pouvoir d'achat qui reflètent eux-mêmes une certaine accumulation matérielle et culturelle. La participation a donc nécessairement un caractère de classe. En l'absence des possibilités matérielles permettant l'accès aux salles de cinéma, aux théâtres, aux appareils audiovisuels et aux clubs privés, la culture moderne est capable de créer, à une grande échelle, des phénomènes de marginalisation individuelle et collective. Dans la plupart des pays en voie de développement les seuls lieux de loisirs disponibles sont les rues et les places publiques où les foules n'ont qu'à contempler les vitrines, augmentant ainsi leur sentiment de frustration et de privation.

Les dépenses budgétaires dans le domaine de la culture, qui augmentent régulièrement dans la plupart des pays en développement, loin de favoriser une meilleure intégration, élargissant le clivage au niveau de la « consommation » de la culture. L'attachement des couches les plus aisées de la population à l'accumulation de toutes sortes d'appareils et de moyens culturels qui deviennent dans cette situation des objets de prestige et des symboles de puissance, prive les autres classes sociales de toute chance de progrès matériel ou intellectuel.

Ainsi, tous ces pays ou presque sont passés de la télévision en noir et blanc à la télévision en couleur, des fêtes religieuses aux anniversaires politiques ou individuels, des jours de repos et de prière aux grandes vacances passées à l'étranger, avant même que la majeure partie des villages ait l'électricité et la grande masse ait la possibilité de s'alphabétiser ou d'acquérir la notion du congé. La dévalorisation par les moyens d'information officiels des formes de culture traditionnelles et collectives ne fait qu'accélérer cette tendance apparemment irréversible.

En dehors de tout jugement de valeur, on constate que la généralisation du modèle culturel moderne, dans la mesure où elle reste attachée aux formes occidentales correspondant à un niveau plus élevé de croissance et de productivité sociales, ne peut se réaliser qu'en approfondissant et en renforçant des phénomènes de marginalisation.

Un développement culturel intégré nécessite en conséquence une augmentation considérable des dépenses pour la création et la mise en œuvre d'équipements collectifs, une subvention accrue de projets autonomes dans les villages et les quartiers les plus démunis, un effort supplémentaire pour le développement des moyens de communication et de culture en commun ; bref, la « libération » des « produits » culturels de la tutelle du marché. Cela pourrait offrir peut-être l'occasion

d'un essor culturel. Rien n'empêche d'ailleurs de réinventer de nouvelles formes de communication de masse, moins coûteuses et plus faciles à produire et à généraliser. Les mass média et les moyens de communication modernes pourraient être d'ailleurs, s'ils étaient utilisés dans une autre optique et pour d'autres objectifs, une excellente source d'expression, d'échange et de participation à la vie intellectuelle de la nation.

#### V. - *Par de là, traditionalisme et modernisme*

Anciennes ou modernes, les valeurs culturelles ne pourraient trouver un sens libérateur que si elles parvenaient à dépasser la notion d'une participation-assistance, commandée et déterminée par la politique.

L'élaboration d'une nouvelle politique culturelle appelle des transformations profondes, aussi bien sur le plan conceptuel que sur celui de l'organisation. Aussi, pourrions-nous définir de nouveaux objectifs et procéder à une meilleure utilisation des moyens, de l'espace et des investissements. Sur ce point, il nous semble nécessaire de poursuivre des efforts en vue de quatre objectifs déterminants :

1) lutter contre la déculturation que provoque une occidentalisation rampante en valorisant la culture nationale, le développement et l'épanouissement du patrimoine et des formes d'expression et de communication existantes et locales.

2) empêcher que se réalise le monopole des moyens d'information et de communication par une élite sociale distincte qu'engendre sûrement la modernisation, et prévenir le danger de la constitution d'une culture d'enclaves où le secteur moderne et le secteur traditionnel pourraient cohabiter comme deux univers clos et juxtaposés.

3) assurer l'intégration au niveau de la production et de la consommation des articles et des produits culturels, ainsi qu'au niveau des modèles de développement et de vie. Cette intégration reste en effet la condition principale de toute indépendance culturelle à l'égard de la culture dominante.

Enfin, 4) œuvrer, dans la mesure du possible, pour que le domaine de la culture conserve son autonomie, non seulement vis-à-vis de l'Etat qui cherche souvent à lui imposer une certaine doctrine, mais également à l'égard du fait politique privé, car le champ culturel ne peut fonctionner que dans la mesure où il est ouvert à tous.

Sans doute, ces objectifs sont-ils liés les uns aux autres. Ainsi, en concentrant dans les mains des élites sociales tous les moyens culturels, on risque de voir se constituer deux cultures opposées, et par conséquent, une rupture entre deux mondes séparés qui se renient mutuellement. La modernisation culturelle porte en elle-même, dans la situation d'inégalité sociale profonde que connaissent les sociétés en voie de développement, les germes d'un monopole fondé sur l'approfondissement des caractères étrangers et marchands des produits culturels.

Il n'est pas difficile de constater que la pauvreté du milieu culturel est le plus souvent accompagnée d'un enrichissement illimité des foyers des classes supérieures par les équipements culturels les plus sophistiqués allant des salles de projection cinématographique jusqu'aux collections d'objets d'art dont manquent tristement les collectivités et les centres culturels eux-mêmes.

L'acquisition de ces produits, en dehors de leur coût très élevé pour la société, crée des attachements spécifiques des élites du tiers-monde aux centres de la civilisation en Occident de telle sorte que leurs relations avec la population se trouvent de plus en plus limitées au profit d'une aspiration incontrôlable de l'émigration intérieure et à l'exil volontaire.

La culture qui est le lieu privilégié de l'intégration, de la communication et de la compréhension mutuelle, deviendrait dans cette situation un instrument de division et d'affrontement, renforçant le sentiment de frustration chez les uns et celui du déracinement chez les autres.

Il ne faut cependant pas confondre la rupture culturelle que nous vivons avec l'existence de deux cultures qui pourraient s'enrichir mutuellement. Dans la situation que nous venons de décrire, entre les modèles culturels n'existe ni dialogue ni communication alors que leur évolution ne reflète que le développement inégal de communautés vivant presque séparément. Il faudrait plutôt parler d'une désintégration réelle du milieu culturel : la culture de l'élite est dépendante de plus en plus de l'étranger alors que la culture populaire est rejetée dans l'immobilisme et l'asphyxie.

La rupture dont nous parlons est la conséquence de l'introduction de la culture moderne ; elle s'est transformée en une culture d'élite génératrice d'un surplus de pouvoir et d'une nouvelle discrimination sociale.

Cela devrait nous aider à sortir du dilemme de l'identité vue comme conformité aux traditions et de la modernité conçue comme ralliement aux valeurs occidentales et assimilation des idées ou techniques les plus nouvelles.

L'occidentalisation n'a rien à voir avec l'attachement aux valeurs universelles de l'humanité, encore que celles-ci ne cessent de se modifier. Elle constitue en soi une valeur fondée sur le mépris des autres cultures et l'assimilation aux cultures dominantes.

L'idée largement répandue d'un développement rapide reproduisant les modèles économique et culturel de l'Occident, conduit nécessairement à mettre les destinées de la nation aux mains des élites sociales et à substituer l'Etat à la société.

Plutôt que d'imposer des valeurs, l'Etat devrait élargir le réseau de communication et de formation intellectuel, favoriser toutes les formes d'expression et promouvoir la compréhension entre les communautés existantes, qu'elles soient ethniques, religieuses, laïques, traditionnelles ou modernes.

Distinguer donc entre l'idéologie qui est toujours discours de combat et la culture qui est identification dans un espace social et dans une

réalisation historique, et donc assimilation et expression intellectuelles et corporelles, est la base de toute politique culturelle qui ne cherche pas à assujettir la société, mais vise sa libération. Cette politique devrait contribuer à éliminer toute discrimination sociale, économique et politique et à substituer à l'aliénation la création d'un surplus de valeurs donnant à la vie humaine une signification et une finalité. La croissance économique elle-même devrait être mise au service des objectifs de solidarité, de liberté et d'égalité auxquels aspirent tous les individus de toutes les nations. Une telle politique ne pourrait atteindre son but ni en sous-estimant les valeurs traditionnelles qui assurent l'unité et la continuité de l'être social, ni celles de la modernité qui sont indispensables à la solution des problèmes sociaux.

Une nouvelle orientation s'impose. L'objectif du développement ne serait plus l'accroissement de la productivité, l'amélioration des rendements, l'accumulation des machines ou la formation du capital, mais l'homme lui-même. Désormais les dépenses budgétaires dans ce domaine ne devraient pas être consacrées à la seule formation des cadres qu'exige le développement économique. Pour atteindre ces buts, une réforme de l'organisation de la culture et de l'enseignement s'impose. Il faudrait ainsi multiplier les possibilités de formation des hommes, diversifier les activités culturelles et les adapter aux différentes générations, aux nombreux besoins des classes et des catégories sociales et professionnelles, c'est-à-dire reconstruire une culture égalitaire qui serait elle-même la base de la démocratie et du développement.

Dans cette optique, la culture pourrait éventuellement créer les conditions d'une harmonisation croissante des relations sociales et mettre son autonomie au profit d'une intégration nationale et d'une identification collective qui ne serait pas un attachement figé au passé.

Cependant le développement extraordinaire des moyens d'information à portée internationale ne laisse aux peuples, naguère isolés, aucune chance de résister aux flux de signes, d'images, d'idées, de valeurs, modernes ou occidentaux. Il provoque ainsi, et spontanément, la dislocation des cultures locales, la désintégration des cultures nationales et l'effondrement des échelles de valeurs propres aux cultures traditionnelles. La propagation de plus en plus dense de l'audiovisuel, des cassettes, du disque ainsi que la production en masse des produits de consommation littéraire ou artistique reste le moyen le plus efficace pour la réaffirmation de la suprématie des valeurs des « riches » dans les pays pauvres.

Il n'est ni concevable ni souhaitable de revenir aujourd'hui sur cet énorme progrès que représente l'essor des moyens de communication contemporains. Mais cette situation montre à quel point le maintien et la préservation des cultures exige dans les pays dépendants d'efforts spécifiques. Il est certain que les peuples qui se montrent incapables de développer leurs cultures nationales en fonction des nouvelles techniques de communication et des modes d'expression verront leurs cultures dévastées et, peu à peu, désintégrées. La concurrence entre modèles culturels sur les plans des valeurs, de la

production et de l'organisation est aussi forte que celle qui se développe entre modèles économiques différents.

Pour pouvoir se défendre contre l'expansion d'une culture figée fondée sur la diffusion par les sociétés multinationales d'objets, de produits de consommation et de gadgets, les cultures nationales des pays dépendants doivent développer en leur sein les valeurs de libertés, d'ouverture, de dialogue et de justice. Car ce sont ces valeurs qui rendent plus attirants une culture par rapport à une autre. Par contre le développement de ces cultures dans un sens élitiste et coercitif leur enlève la fonction essentielle de toute culture vivante, celle de la communication, de la solidarité sociale, de l'égalité et de l'affranchissement. Le recul des cultures nationales actuelles dans les pays en voie de développement devant la culture cosmopolite et universaliste des mass media internationaux découle du fait qu'elles offrent de moins en moins des idéaux convaincants aux nouvelles générations. Ainsi au libéralisme qu'idéalise la culture occidentale, elles substituent différentes formes d'interdit et de censure, à la démocratie, fut-elle formelle, la domination exclusive d'une formation politique ou d'une idéologie ; en échange du respect de l'individu et des droits de l'homme, elles proposent le culte de la personnalité et la punition collective des citoyens, à l'esprit laïque et rationnel, elles ne répondent le plus souvent que par la discrimination sociale, ethnique, idéologique ou politique.

A tort, la culture vivante apparaît aux yeux des élites dirigeantes du tiers-monde comme le produit de l'accumulation des connaissances objectives et de la science. Or, en tant que construction sociale d'objets et non des vérités absolues et neutres, la science, transmise dans une société différente de celle où elle a été conçue, engendre souvent un effet contraire et devient elle-même un objet susceptible de reconstruire — ou détruire — en fonction du modèle de la société d'accueil. C'est là une source supplémentaire de dépendance et d'aliénation.

C'est dans cet ordre culturel prédominant dans les pays en voie de développement qu'il convient de transformer. Le modernisme et le traditionalisme sont les deux piliers de cet ordre socialement et inégalement constitué.

Paris - Juillet 1981

NOTES ·

1. « *Réflexion sur l'évolution de la notion de culture et des concepts liés au développement culturel (...)* »

UNESCO, CC-80/CS Ref. 1. 1980, Document préparé par Cl. Fabrizio, p. 4.

2. « La société qui a produit les ethnologues était intéressée à montrer que

cette diversité (culturelle) tient à une altérité qui sépare d'abord l'homme « sauvage » ou « primitif » de l'homme « civilisé » ou « moderne ». Les meilleurs ethnologues, un peu las du rôle qu'on voulait leur faire jouer, et payés pour savoir qu'il n'y a pas deux humanités, avaient le choix entre affirmer qu'il y en a beaucoup plus que deux ou bien qu'il n'y en a qu'une seule. »

Dan Sperber, *Le structuralisme en anthropologie, « Qu'est-ce que le structuralisme ? »* Paris, 1968, p. 232.

3. C'est de plus en plus au nom de l'identité que se justifient les politiques autoritaires sur le plan de l'économie et de l'Etat dans les pays du tiers-monde. Ainsi, sont souvent rejetées les valeurs de liberté assimilées à de valeurs occidentales, et sont mystifiées les causes de la pauvreté dont souffrent les populations.

4. A. Laroui est allé jusqu'à réduire tous les courants de pensée arabe contemporaine à leurs aspirations occidentales. Sans aller aussi loin on peut dire que traduction et adaptation des œuvres occidentales restent aujourd'hui sur les plans littéraire et scientifique la source principale de l'innovation dans les sociétés dépendantes.

Voir *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, 1967.

5. Ainsi par exemple sont disparues dans la plupart des pays arabes les fêtes collectives religieuses ou locales, les danses de la campagne comme les Contes de mille et une nuits racontés aux enfants par leurs grands-parents. Les chansons de la radiodiffusion ont également étouffé les chants collectifs « Mawal et 'Ataba » en Orient et « Sha'bi » en Occident. Ont disparu également les réunions publiques qui étaient toujours l'occasion des manifestations culturelles, alors que le repli sur la vie intérieure des foyers est de plus en plus favorisé par la propagation des appareils d'information modernes. Le même sort a été réservé aux conteurs des cafés des quartiers « Hkawatis » qui savaient aussi bien faire rire leurs auditeurs que les faire pleurer en récitant les contes populaires de « 'Antar » ou de « Bani Hilal ». La même chose s'est produite en ce qui concerne le théâtre populaire de « Karagos » satirique et humoristique, et à la place de ces formes culturelles s'est substitué le climat de tension et d'inquiétude qui caractérise les foules des grandes villes déracinées et abandonnées à leur sort. Elles n'ont été remplacées que par l'écoute des moyens d'information étatisés.

6. Depuis les derniers événements en Iran, la presse locale et internationale consacre un très grand effort pour expliquer ce qu'on a appelé la montée de l'Islam intégriste. M. Foucault a parlé même d'une révolution spirituelle qui impliquerait le rejet des modèles occidentaux. Il s'agit effectivement d'un refus réel d'une certaine forme de modernisation sociale et culturelle qui rend les hommes étrangers à leur milieu et à leur histoire, sans leur permettre pour autant de s'intégrer dans une nouvelle histoire et réaliser leur humanité.

7. Si la majorité de la population est déculturée, l'aliénation, elle, constitue un handicap frustrant pour les élites des pays dépendants.

Driss Chraïbi écrit : « Imaginez-vous un Nègre du jour au lendemain blanchi mais dont par omission ou méchanceté du sort le nez est resté noir. J'étais vêtu d'une veste et d'un pantalon, aux pieds une paire de chaussettes, une chemise, une ceinture à la taille, un mouchoir dans ma poche. J'étais fier. Comme un petit Européen ! Sitôt parmi mes camarades, je me trouvais grotesque, et je l'étais. » *Le passé simple*, Paris, 1954.

8. Par exemple Herbert Marcuse : *L'homme uni-dimensionnel*, Paris, 1968.

## CIVILISATION ET MODERNISATION

'Ali SHARI'ATI

*Texte traduit et présenté par Jean MANUEL*

*Shari'ati distingue trois catégories dans ses écrits et conférences : les œuvres « islamiques », où il propose une réforme de l'Islam shi'ite, les œuvres « sociologiques » où il développe surtout le thème de « l'authenticité », et les « écrits du désert », méditations plus personnelles dans lesquelles le souffle mystique n'est pas absent. Le texte de la conférence que nous présentons ici appartient à la seconde catégorie. Elle a été prononcée devant un public de professeurs et d'étudiants en sciences sociales, à Mashad. On y trouve les grandes lignes du débat de conscience des intellectuels iraniens, pris entre l'invasion de la société de consommation occidentale et un désir de fidélité à leur culture traditionnelle. Mieux qu'aucun autre Iranien, Shari'ati a su exprimer à haute voix ce que beaucoup de ses compatriotes ressentaient confusément au fond de leur être : un sentiment d'immense frustration, de viol culturel.*

*Le problème n'est pas nouveau dans le tiers-monde. Il y a longtemps qu'il a été dénoncé, notamment par Aimé Césaire et Franz Fanon, auxquels Shari'ati se réfère souvent explicitement. Certains amis de Shari'ati, dont l'écrivain Al-e Ahmad, en ont traité dans leurs écrits. Mais la voix puissante et le grand art oratoire de Shari'ati, doublés d'une immense popularité, devaient contribuer plus que les autres à la prise de conscience du problème par le public iranien. Moins original, peut-être, pour le lecteur non iranien, ce texte permet en tous cas de saisir*

*un des fils conducteurs, et non des moindres, qui ont conduit le peuple iranien à se révolter dans une révolution dont on a dit à juste titre qu'elle était avant tout culturelle. Est-ce à dire que la forme prise de fait par cette révolution eût agréé en tous points à Shari'ati ? Celui-ci a été un précurseur, il a lancé un mouvement : il n'est plus là pour le contrôler.*

*Ce texte est une conférence ; nul doute qu'il a été en grande partie improvisé. Un certain désordre dans le style, certaines longueurs (notamment dans les parties narratives) en portent témoignage. Nous n'avons pas cru devoir les supprimer totalement dans la traduction. Pas plus que les nombreuses énumérations, accumulations et répétitions, propres au style oratoire, surtout oriental. Une manière très manichéenne de traiter l'opposition entre l'Europe et le monde non européen relève sans doute aussi en partie du procédé rhétorique : l'orateur se plaît à schématiser les contrastes pour mieux faire passer son message. Le lecteur européen pensera volontiers que dans l'exploitation cynique de la culture européenne par le capitalisme et le colonialisme occidental, le désastre n'a pas été moindre pour lui-même, Européen, et pour sa culture, que pour la culture du non-Européen. L'asservissement de la culture à l'Argent est une perversion dont tout le monde a à souffrir. Mais Shari'ati parlait en Oriental pour des Orientaux (selon le terme dont il use lui-même dans cette conférence), et c'était leur point de vue qui lui importait.*

*On peut aussi être surpris de ce que seule l'Europe soit mise en cause dans le texte de Shari'ati, alors qu'à l'époque où fut prononcée cette conférence, l'influence des Etats-Unis sur la nation iranienne était bien plus lourde et omniprésente que celle de l'Europe. Il n'est pas téméraire d'avancer qu'il ne s'agit pas là d'une négligence ou d'une distraction de l'auteur, mais bien plutôt d'un langage en partie « chiffré », que les auditeurs iraniens, habitués aux doubles sens, n'avaient aucun mal à déchiffrer...*

J.M.

Téhéran - Avril 1981.

La question de savoir ce qu'est la culture et la non-cluture, la civilisation et la modernisation est impliquée dans le message même de l'Islam. Il s'agit d'une des questions les plus fondamentales que non seulement chaque musulman a le devoir, au nom de l'Islam, d'avoir continuellement présente à l'esprit, mais encore, d'une question à laquelle les intellectuels des sociétés islamiques, directement responsables de leur propre « être civilisé » ou « être moderne », ainsi que de la civilisation et de la modernisation de leur société, se heurtent d'une manière toute spéciale.

Un des problèmes les plus brûlants, voire le problème le plus urgent et le plus vital que nous ayons à traiter aujourd'hui, et qui jusqu'à

présent a malheureusement été négligé, est le problème de la modernisation. Ce problème, nous le rencontrons aujourd'hui dans toutes les sociétés non européennes, donc aussi dans les sociétés islamiques. Il s'agit de discerner les rapports existant entre modernisation et civilisation, ou, comme on l'a prétendu, de savoir si oui ou non civilisation équivaut à modernisation : la modernisation est-elle un autre problème, un autre phénomène social que la civilisation, sans rapport avec celle-ci ? En fait, au nom de la civilisation, c'est la modernisation qui a malheureusement été donnée en pâture aux sociétés non européennes.

Durant ces cent, cent cinquante ans où toutes les sociétés non européennes, en particulier les sociétés islamiques, se sont trouvées en contact avec l'Occident et la civilisation occidentale, et ont été contraintes à se moderniser, c'est l'Occident qui s'est chargé de moderniser ces sociétés. Sous prétexte de faire connaître la civilisation à ces sociétés, on nous a donné la modernisation — quand je dis « nous », j'entends toutes les sociétés non européennes — et on nous a expliqué que c'est cela, la civilisation. Il y a des années que nos intellectuels auraient dû se rendre compte, auraient dû faire comprendre à notre peuple que si la modernisation est une question, la civilisation en est une autre. Ils auraient dû nous faire comprendre que par la voie de la modernisation on ne peut pas arriver à la civilisation. Mais ils ne l'ont pas dit ! Pourquoi les universitaires et les intellectuels des sociétés non européennes, durant ces cent, cent cinquante ans où l'Europe a pris en charge la modernisation de ces sociétés, où l'Europe s'était donnée pour but de moderniser tous les non-Européens, pourquoi ne se sont-ils pas aperçus d'un tel problème ? J'en dirai la raison au cours de cet exposé.

Dans cette discussion, je recourrai à certaines expressions qui, si elles restaient ambiguës, laisseraient tout mon exposé dans l'ambiguïté. C'est pourquoi j'insisterai d'abord sur quelques mots clefs : après les avoir expliqués, j'entrerais dans le vif du sujet.

D'abord, *intellectuel*. Ce terme de la langue courante, qui connaît une vogue étonnante dans nos sociétés et dans toutes les sociétés du monde, que celles-ci soient européennes ou non, que signifie-t-il ? De qui dis-je qu'il est « un intellectuel » ? Qui sont les intellectuels, quel est leur rôle et leur mission au sein de leurs propres sociétés ?

Pour le dire en quelques mots, est intellectuel celui qui est conscient de sa situation humaine dans le temps et l'espace historique et sociologique qui est le sien, et à qui cette conscience donne un sentiment de responsabilité. L'intellectuel est un homme conscient et responsable qui joue un rôle de guide scientifique, social et révolutionnaire dans sa société.

Deuxième terme : *assimilé* ou *assimilation*. C'est le terme qui est à la base de toutes les discussions et de toutes les tracasseries avec lesquelles nous, non-Européens, musulmans, nous sommes aux prises. L'assimilation signifie qu'un homme, de manière délibérée ou non, se rend semblable à un autre. Lorsqu'un homme est atteint de cette maladie, il perd le sens de sa propre personnalité, de son originalité ou de ses

traits particuliers. Et s'il s'en rend compte, il les prend en aversion. Afin de s'affranchir de toutes ses particularités personnelles, sociales ou nationales, il se rend soi-même, de manière inconditionnelle, et en y mettant tout son cœur, semblable à un autre ; ainsi sera-t-il délivré de l'opprobre qu'il sent peser sur lui et sur tout ce qui le concerne, et jouira-t-il de tous les honneurs et de toutes les supériorités qu'il sent chez l'autre.

Troisième terme : *aliénation*. L'aliénation signifie que l'homme se rend étranger à lui-même, qu'il se perd lui-même et sent en lui autre chose, un autre individu, en lieu et place de lui-même. Ceci est une espèce grave de maladie sociale et psychique de l'homme. L'aliénation existe sous plusieurs formes et dépend de plusieurs facteurs. Un des facteurs qui défigurent l'homme sont les instruments de travail. Ceci est parfaitement clair en sociologie et en psychologie : un homme qui tout au long de sa vie est habituellement en contact avec un unique outil ou une forme particulière de travail, oublie peu à peu sa personnalité indépendante et véritable, et sent, en lieu et place de lui-même, l'outil en question. Quelqu'un qui de manière permanente est par exemple attelé tous les matins, de huit heures à midi, et tous les après-midi de deux ou trois heures à six ou sept heures, à une unique machine ou une unique vis, cet homme-là voit tous ses sentiments, ses pensées, ses émotions et ses particularités humaines obnubilées, suspendues. Il n'a pour toute tâche qu'à prendre en main un outil et à exécuter une opération mécanique précise. On fera par exemple passer devant lui une chaîne de montage et on lui dira de laisser passer deux vis sur trois et de serrer la troisième... Cet homme qui possède toute une gamme de sentiments, des aptitudes et des pensées diverses, des goûts et des dégoûts, des répulsions et des attrait multiples, est transformé en un être qui durant tout son temps de veille, de jour comme de nuit, c'est-à-dire durant la plus grande partie de son temps, en ses moments d'activité les plus intenses, qui sont ses moments de travail, serre une vis sur deux, ou deux vis sur trois. Il n'est plus qu'un instrument : tout au long de ces dix, onze ou douze heures, son travail se réduit à une action toujours répétée, monotone. Toutes ses qualités humaines sont mises en veilleuse. Parmi les exemples abondants pour illustrer cela, celui que donne Charlie Chaplin est le plus clair de tous. Dans son film *les Temps modernes*, Chaplin met en scène un homme qui, au début, était libre ; il éprouvait des sentiments variés, il aimait sa fiancée, il honorait son père... Lorsque ses vieux amis lui rendaient visite, il ressentait joie et animation ; il connaissait la gêne, la tristesse, l'envie de s'asseoir près de quelqu'un et de partager ses soucis avec lui. Face aux différentes dimensions de la vie il éprouvait certains besoins, certaines réactions ; il possédait des aptitudes multiples et variées... Rencontrait-il sa mère dans la rue, par exemple, c'étaient les sentiments d'un fils qui revoit sa mère après un certain temps, qui surgissaient en lui. Voyait-il son camarade qu'il n'avait pas revu depuis longtemps, il ressentait le désir d'aller s'asseoir près de lui dans un coin tranquille, de lui demander des nouvelles, de lui raconter sa vie... Rencontrait-il

celle qu'il avait, c'étaient des sentiments de passion et d'amour qui naissaient en lui : il voulait s'asseoir près d'elle pour échanger des confidences. Voyait-il son ennemi, c'étaient des sentiments de haine et des souvenirs affligeants et sinistres d'inimitié qui naissaient en son cœur : il voulait le combattre, le maltraiter et se venger de lui. Bref, c'était un homme, avec des aspirations diverses. Si, dans la vie, ses yeux tombaient sur un beau paysage, le sentiment esthétique lui faisait éprouver du plaisir ; s'ils tombaient sur un spectacle laid, c'étaient des sentiments d'aversion et de tristesse qui naissaient en lui... tel est l'homme naturel, libre.

Après cela, il s'en va travailler en usine. Une usine immense et très compliquée dont cet ouvrier lui-même ne possède pas une image d'ensemble. Il ignore ce que fabrique toute cette énorme organisation de personnel et de technique, et quelle relation existe entre les deux. Il va seulement dans un bureau où il dépose quelques copies de sa carte d'identité avec quelques photos, puis on lui dit de se rendre à la salle numéro tant, chez un tel. Il s'en va donc à la salle numéro tant et y reste pour y travailler dix heures par jour. On le conduit dans un couloir, puis une pièce. Arrive un monsieur qui lui dit : « Tiens ! voilà ton travail ! ».

— Qu'est-ce que je dois faire ?

— Rien.

Dans le grand atelier il y a un large ruban métallique qui avance régulièrement. Ce ruban entre d'un côté de la salle et en sort de l'autre, vers d'autres salles, d'autres installations, d'autres sections. L'homme ne sait pas d'où vient ce ruban, ni où il va, ni pourquoi lui-même fait ce travail. Sept ou huit individus sont postés les uns à côté des autres. Le travail de notre homme consiste à laisser passer, sans y toucher, deux vis d'un appareil qui se trouve sur le tapis roulant, et à visser d'un tour seulement la troisième vis. Puis il doit de nouveau laisser passer deux vis et visser de deux tours la troisième, ensuite laisser encore passer deux vis et visser d'un demi-tour la troisième, et ainsi de suite : un tour, deux tour, un demi-tour, un tour, deux tours, un demi-tour... Il poursuit ainsi durant huit ou neuf heures. Puis la sonnette retentit. L'homme retourne chez lui sans se soucier ni de ce qu'étaient ces vis, ni du pourquoi de son travail, ni d'où venait la chaîne et où elle allait, ni de ce qu'il fabriquait. Il n'a pas la moindre idée du travail qu'il fait. Il ne peut absolument pas non plus parler avec les sept ou huit personnes qui se trouvent à ses côtés, car le tapis roulant avance à une allure telle que s'il jette un coup d'œil sur son compagnon pour voir qui il est, la vis passe devant lui et toute l'usine s'arrête : on vient, on lui inflige une amende et on l'expulse.

Cet homme ne se compose que de deux yeux et d'une attention fixée sur les vis. Et toute l'activité humaine qu'il accomplit en tant qu'homme tient en ce tour de vis, ces deux tours et ce demi-tour, et puis c'est tout.

Pourtant, l'homme est un être dont l'une des caractéristiques est qu'il évalue son travail, et, qu'en second lieu, s'il choisit un travail, il le fait en fonction d'un but qui l'a d'abord attiré. Il s'assigne un but, puis, après avoir déterminé le but, c'est lui-même qui établit comment il faut

entreprendre le travail, et durant l'accomplissement du travail, il ne cesse pas d'éprouver des sentiments. Lorsque je fais un travail, c'est en vue de tel résultat, de tel but. En plus du fait que l'homme, dans son travail, en a le sentiment, c'est-à-dire, est conscient du travail qu'il fait, il possède des sentiments variés et des besoins divers.

Mais voici que la mère, la fiancée et l'ami du personnage de Charlie Chaplin viennent le voir à l'usine. Cet homme n'a pas encore pris l'habitude de ce système mécanisé, rude et monotone, toujours répété, unidimensionnel. Alors qu'il est occupé à travailler, tout à coup il aperçoit sa bien-aimée, sa mère, son camarade : il laisse passer la vis, s'en va les embrasser, leur demander des nouvelles, leur adresser des « où étiez-vous ? il y a très longtemps que je ne vous avais pas vus, je m'inquiétais de vous, asseyez-vous qu'on bavarde un peu ; garçon, un thé s'il vous plaît !... ».

Tout à coup, il voit surgir la police, s'allumer les lumières rouges. Alerte ! Les inspecteurs arrivent : « Que s'est-il passé ? » Tous les dispositifs de contrôle de l'usine ont enregistré le fait qu'une vis est passée sans être vissée ! Tout s'est arrêté et on est venu prendre notre homme au collet. « Qu'as-tu donc fait ? ».

L'apparition en cet homme d'un sentiment humain extrêmement naturel et simple est cause de ce que tout le système se grippe. Dans le système actuel, l'homme n'a pas la possibilité d'exprimer le moindre sentiment humain qui ne soit conforme au système. Mais petit à petit on rend l'homme qui possède de tels sentiments à ce point conforme au système, à ce point machinal, qu'après vingt ans de travail, les définitions de l'homme comme *animal raisonnable*, *animal religieux*, *animal conscient et constructeur...*, toutes ces définitions cessent de valoir pour lui.

Mais alors, qu'est cet homme ? *Un animal vivant une vis sur trois !* Lorsque marchant en rue il aperçoit un agent qui porte des boutons en forme de vis octogonales, il sort immédiatement sa pince pour les serrer ! Voit-il une dame qui porte une marque au chapeau ou au col par exemple, le seul sentiment qui naît en lui consiste à aller la lui visser d'un tour, de deux tours ou d'un demi-tour ! Le monde entier consiste pour lui à laisser passer deux vis et à serrer la troisième. Telle est sa philosophie de la vie, tel est le sens, l'essence et la vérité de son être humain. Pourquoi visse-t-il ? Pour manger. Pourquoi mange-t-il ? Pour visser.

Cet homme est devenu tel qu'il ne se sent plus l'homme de tels sentiments, de tels idéaux, de tels besoins, de telles faiblesses, de telle sensibilité, de tels souvenirs, de telles vertus. Tout cela s'écroule : il devient, selon le mot de Marcuse, un « homme unidimensionnel », ou selon René Guénon, un « homme diminué », en encore, selon Chandellet, un « homme cyclique » : la production pour la consommation, la consommation pour la production.

Cet homme qui était un microcosme, un petit univers, semblable à Dieu, doué de mœurs divines, est transformé en prolongement de pince : la « personnalité » de machine, de vis et de mouvement méca-

nique s'est incarnée en lui. Il ne se voit plus telle personne, fils d'un tel, de tel foyer, de telle famille, de telle éducation, de telle race, possédant telles qualités. En toute vérité, il ne se sent plus autre chose qu'un outil, une machine.

Cette aliénation prend parfois la forme d'une maladie grave qu'il faut soigner. Elle peut être violente au point qu'il faille porter le malade à l'hôpital psychiatrique. L'aliénation qui envahit l'homme au moyen de la machine ou d'un système inhumain, est une aliénation par la technocratie. Parfois l'aliénation provient de la technocratie, parfois aussi d'un système bureaucratique. Selon un sociologue — j'ai oublié s'il s'agit de Max Weber ou de Marcel Mauss —, dans un système bureaucratique très compliqué, avec des milliers de guichets numérotés, le monsieur assis par exemple au guichet 345, et qui, pendant vingt ou trente ans travaille dans ce guichet, répétant durant toute sa vie le même travail, cet homme se sent avant tout « Monsieur guichet 345 ». Tout le monde s'adresse à lui comme « le guichet 345 ». On le connaît comme « le guichet 345 ». Le fait que tous le considèrent comme attaché à rien au monde si ce n'est au guichet 345, fait naître en lui et en tous les autres le sentiment qu'il est le guichet 345 et non un tel, fils d'un tel, ayant telles particularités. Telle est l'aliénation par la bureaucratie.

Littéralement, aliénation signifie : « possédé d'un djinn »<sup>1</sup>. Jadis la possession existait. Quelqu'un qui devenait fou, on disait qu'il était possédé d'un génie, que celui-ci avait pris la place de la raison du possédé, qu'il avait ravi sa raison. L'homme ne s'éprouvait plus lui-même, il sentait un djinn en lui. C'est le même terme qu'aujourd'hui la sociologie et la psychologie ont adopté pour cette maladie. De même que jadis, par l'effet du contact de l'homme avec un djinn, ou du contact d'un djinn avec l'homme, ce dernier devenait possédé, de même aujourd'hui, par l'effet du contact permanent de l'homme avec un outil particulier ou avec une forme de travail sec et sans âme, monotone et toujours répété, dans les vastes systèmes administratifs, l'homme est transformé en l'un des rouages de cette administration, ou une partie de cette machinerie. Il ne sent même plus son originalité, il est perdu. On disait jadis qu'un djinn ou un démon prenait possession de l'homme sain et le rendait possédé ou fou. Aujourd'hui ce sont les instruments de travail et la forme de travail qui prennent possession de l'homme et emportent progressivement sa personnalité première et vraiment humaine. C'est la « personnalité » de la machine, de l'outil, de la forme de travail, de la série des instances administratives, etc., qui prend possession de lui et qu'il éprouve à la place de lui-même.

Un autre genre d'aliénation ou de possession de l'homme par un phénomène qui le rend étranger à lui-même, ou rend une société étrangère à elle-même, est une aliénation plus terrible, plus patente et plus réelle que les précédentes. C'est d'elle dont nous, Orientaux, Iraniens, Indiens, Africains, musulmans, nous souffrons. Il ne s'agit pas d'une aliénation par la technologie. Nous n'avons pas été aliénés par la machine. Il ne s'agit pas de machinisme, il ne s'agit pas non plus de bureaucratie : quelques bureaux et une paire d'employés ne font pas un homme bureau-

cratisé. La bourgeoisie elle-même n'a pas atteint un tel degré qu'elle puisse nous aliéner. Non, ce dont nous souffrons, et qui est plus violent et plus dangereux que tout, c'est *l'aliénation culturelle*.

Aliénation culturelle, qu'est-ce à dire ? N'avons-nous pas dit que l'aliénation, sous quelque forme qu'elle se présente, consiste en ceci que l'homme n'éprouve pas comme « soi » ce qu'il est, mais sent autre chose en lui au lieu et place de son « moi ». Un tel homme est aliéné. Maintenant, que ce qu'il sent comme étant soi tout en n'étant pas lui-même, soit de l'argent, une machine, le guichet 345, que ce soit la dévotion religieuse ou une bien-aimée<sup>2</sup>, rien n'y fait : c'est une affaire de hasard, ou de goût de celui qui est concerné.

Qu'est-ce que la culture ? Je ne veux pas citer ici les diverses définitions de la culture. Quelle que soit sa définition, la culture entre dans l'énoncé que voici : elle consiste dans l'ensemble des manifestations (sous forme de symboles, de signes, de mœurs, de traditions, d'œuvres, de comportements sociaux...) spirituelles, artistiques, historiques, littéraires, religieuses et sensibles qu'un peuple a accumulées au cours de l'histoire, leur donnant une forme spécifique. Ces manifestations expriment et justifient les peines et les besoins, le caractère propre de l'esprit et du tempérament, les particularités sociales et matérielles, et finalement les rapports sociaux et l'organisation de ce peuple.

Lorsque je sens ma propre religion, ma propre littérature, mes propres sentiments, mes peines, mes souffrances et mes besoins dans ma culture à moi, je me sens véritablement moi-même : un moi social et historique (non individuel), qui est la source d'où a jailli cette culture. Par conséquent, la culture est une superstructure et une manifestation de l'infrastructure : elle est l'être véritable de ma société et de l'histoire de ma société.

Mais des facteurs artificiels et le plus souvent douteux sont apparus à une certaine époque dans une société ayant des conditions et des relations sociales propres, lui faisant connaître des souffrances, des peines, des sentiments et des émotions typiquement issus d'un autre esprit, d'un autre passé, d'une autre éducation, d'un autre monde matériel, économique et social. On efface de mon esprit ma propre culture, puis on la remplace par une autre qui correspond à une autre époque, une autre étape historique, un autre niveau de vie, un autre système et d'autres fondements économiques, une autre histoire, d'autres relations sociales et politiques. Ensuite, lorsque je veux m'éprouver moi-même, c'est la culture d'une autre société que je sens à la place de la mienne. Alors, je me mets à me plaindre de maux qui ne sont pas mes maux, je me lamente de malheurs qui n'ont rien à voir avec mes réalités culturelles, philosophiques ou sociales. J'adopte des idéaux et des souffrances qui sont naturelles à telle autre société, qui appartiennent à cette société-là, aux conditions sociales, économiques, politiques et historiques de *cette* société, non de la mienne. Mais moi, je prends ces peines, ces souffrances, ces idéaux, pour mes propres peines, mes propres souffrances et mes propres idéaux.

C'est de cette manière que j'ai été aliéné par une autre culture.

Tel Noir d'Afrique, tel Berbère d'Afrique du Nord, tel Iranien ou Indien d'Asie, chacun possède un passé particulier et une situation actuelle spécifique. Cependant ils découvrent en eux comme étant leurs propres souffrances, des souffrances qui sont celles d'une époque issue du Moyen-âge, de la Renaissance du seizième siècle, des Lumières du dix-huitième, du scientisme et des idéologies du dix-neuvième, du monde capitaliste d'après la première et la seconde guerre mondiale !

En quoi cela te concerne-t-il ? Mais enfin, de tout cela, qu'est-ce qui t'appartient pour que ces souffrances, ces idéaux, ces sentiments et ces réactions t'appartiennent ? Il en va exactement comme si j'avais mal aux pieds et me plaignais de maux de nerfs ! Pourquoi ? Parce que je suis en contact permanent avec quelqu'un de beaucoup plus malin, de beaucoup plus riche, de beaucoup plus distingué, de beaucoup plus respectable que moi, et que ses nerfs sont détraqués. En tant que patient je souffre de maux de pieds, mais pour potion je cherche un remède pour mes nerfs, car je ressens en moi la fatigue nerveuse et la dépression psychique d'un autre, non mes propres maux de pieds. Par conséquent, je ne me sens pas tel que je suis, mais tel que cet autre est, c'est-à-dire que je suis *aliéné*.

Ne voyez-vous pas que dans telle société sévit la faim et l'analphabétisme généralisé ? Et pendant ce temps, l'intellectuel qui appartient à cette société, pense, sent et désire de la même manière que la jeune génération américaine, anglaise ou française. Sa souffrance, c'est l'abondance de biens et de plaisirs, et l'infirmité des choses de l'esprit. Il a soif d'idéal, de calmant. Son mal provient du régime violent que la machine lui a imposé. C'est ce système qui a entraîné pour lui les maux dont il se plaint. Mais moi, moi qui souffre d'un manque de mécanisation, je me plains du mal de machinisme ! C'est aussi ridicule que si nous étions écrasés par une voiture, bras, jambes et côtes fracassées, la tête et le visage couverts de sang, et que nous nous mettions à crier, comme le chauffeur qui derrière son volant nous a écrasés, que nous en avons assez de conduire et d'écraser des gens !

C'est de cette façon que les sociétés non européennes ont été aliénées par les sociétés européennes, qu'elles sont devenues étrangères à elles-mêmes. L'homme instruit ou l'intellectuel de la société orientale ne sent plus comme l'Oriental, ne se plaint plus comme l'Oriental, ne désire pas comme l'Oriental, ne souffre pas des maux de sa propre société, mais il éprouve les peines, les souffrances, les sentiments et les besoins d'un Européen qui vit au faîte du capitalisme et de l'abondance matérielle.

Tel est le plus grand malheur, la plus grande déviation existant dans la société humaine contemporaine : la déviation psychique des personnalités non européennes qui éprouvent autre chose que les réalités qui sont les leurs. Alors que jadis, les pays non européens étaient eux-mêmes. Il y a deux cents ans, peut-être n'avaient-ils pas la civilisation européenne d'aujourd'hui, mais chacun d'eux était lui-même : leurs sentiments, leurs désirs, leurs manières de faire, leur spiritualité, leurs distractions, leurs goûts, leurs plaisirs, leurs vénération, tout ce qu'ils

faisaient de mauvais et de bon, leur art, leur esthétique, leur conception philosophique et religieuse, tout cela leur appartenait. Si je me rendais dans un pays comme l'Inde ou un pays africain, je savais que ce pays était africain, que ce pays était indien, que leurs goûts étaient les leurs, que leur architecture était la leur, qu'ils faisaient de la poésie à leur manière, qu'en Inde on faisait de la peinture comme la fait un Indien, que le poète y connaissait les souffrances d'un Indien, qu'on y avait les manières de penser de sa propre société : peines, maladies, désirs et religion étaient les leurs. Bien qu'au point de vue du niveau de civilisation ils disposaient de peu de biens matériels, tout ce qu'ils possédaient était à eux. Ils n'étaient pas malades même s'ils étaient pauvres, car la maladie est autre chose que la pauvreté. Mais aujourd'hui, la société européenne, dans la mesure où elle est parvenue à exporter les symboles de sa civilisation dans les sociétés non européennes, fait consommer par celles-ci ses propres outils et moyens modernes de production. Dans cette même mesure, elle est également parvenue à exporter un type de pensée philosophique, un type de croyance, un type de goûts et un type de comportement qui lui sont propres, vers des sociétés totalement étrangères à ces comportements, ces désespoirs, ces manières de penser, ces goûts et ces mœurs. C'est ainsi que, selon le mot de Diop, le grand penseur noir, sont apparues des sociétés, en dehors de la civilisation européenne — comme notre société — qui sont des *sociétés-mosaïques*. Société mosaïque, qu'est-ce à dire ? Nous connaissons ces mosaïques, faites de centaines de petites pierres colorées, minuscules, de couleurs différentes, de formes différentes, toutes pressées dans un seul moule. Mais à quelle figure donnent-elles naissance ? A aucune.

Ce morceau de mosaïque a des couleurs différentes, de multiples petites pièces avec des formes différentes, mais il n'a produit aucune forme d'ensemble. Pourquoi ?... Ces civilisations aussi sont des civilisations-mosaïques, des civilisations dont une partie des matériaux vient du passé, et une autre, sans forme, sans allure, a été importée d'Europe. Cela a donné un moule à mosaïque intitulé « semi-civilisation, semi-modernisation ». Dans cette mosaïque, nous n'avons pas choisi nous-mêmes les éléments constitutifs de la civilisation européenne pour construire à leur aide une civilisation originale dans notre propre société, car nous ne savions pas ce qu'était la civilisation, nous ne savions pas quelle était sa forme : c'est eux qui lui ont donné forme !

Par conséquent, sans savoir ce que nous avions à construire dans cette société, et sans avoir, au préalable, décidé quelle forme donner à notre société qui soit en harmonie avec nos propres manières de penser, sans avoir emprunté des matériaux à notre propre civilisation ou à celle des autres en conformité avec un dessein préétabli et selon un principe d'organisation, non, sans aucun plan, nous avons entassé des matériaux divers pris d'un peu partout. Dans ces matériaux, il y a de l'euro péen, du traditionnel, du passé et du présent, mais comme ça, entassé, sans forme ni figure, sans aucune allure. Ainsi s'est constituée une société moderne, informe et sans but.

Qu'est-ce qui est à l'origine de cette civilisation-mosaïque dans les pays non européens ? Ou, selon une expression à moi, de ces sociétés « mi-chameau, mi-vache, mi-panthère » n'ayant ni forme ni but déterminé, dont on ne sait ce qu'elles sont, et dont les membres ne savent pas pourquoi ils vivent, ni quel est leur but, leur avenir, ou quelles sont leurs idées ?

Aux dix-septième, dix-huitième et dix-neuvième siècles, la machine fut inventée et se répandit en Europe. Elle était aux mains des riches et des capitalistes. Une des particularités de la machine consiste en ceci que lorsqu'elle fonctionne, il faut sans cesse élever sa productivité. C'est une nécessité de la machine. Si en l'espace de dix, onze ans, une machine n'augmente pas sa productivité, cette machine meurt, elle disparaît, elle ne peut pas continuer à fonctionner, elle ne peut pas concurrencer les autres machines. Pourquoi ? Parce que si elle n'augmente pas sa productivité, les autres machines qui produisent le même produit peuvent, en produisant davantage, mettre à la disposition du public des produits meilleur marché. Par conséquent, les produits de la première machine restent invendus. Pour qu'il puisse de jour en jour augmenter le salaire de ses ouvriers, tout en livrant au marché des marchandises toujours moins chères que celles de son rival, tout patron doit augmenter sa production. La science et la technique sont venus au secours de la machine pour lui faire toujours augmenter sa production. C'est ce facteur qui a changé le visage de l'humanité actuelle. N'oubliez pas que ce n'est qu'un des problèmes de notre monde actuel ! Non ! En dehors de lui, il n'y en a fondamentalement pas eu d'autre durant ces deux derniers siècles. Tous les problèmes que l'Europe a créés dans le monde d'aujourd'hui se réduisent à celui-là.

La machine doit augmenter chaque année sa production de manière progressive. Par conséquent, elle doit, pour que son produit ne reste pas invendu, promouvoir constamment la consommation. Mais la consommation ne suit pas la production pas à pas. Il est possible que dans une société, en l'espace de dix ans, la consommation de papier augmente de trente pour cent. Mais nous voyons des machines à papier qui dans le même laps de temps, augmentent de trois cents pour cent leur production de papier ; celle-ci peut même être multipliée par quatre. S'il y a dix ans, une machine produisant à l'heure cinq kilomètres de papier, à présent, après dix ans, elle en produit cinquante kilomètres, alors que durant ces dix ans la consommation de papier n'a pas augmenté au même rythme, et ne peut même pas augmenter à ce rythme. Alors, que faut-il faire de cette production excédentaire ? Que faut-il faire de ce papier en trop ? Il faut susciter une nouvelle consommation. Chaque société européenne a un certain taux de consommation. Sa population n'excède pas 40, 50 ou 60 millions. Elle ne peut pas contraindre les gens à augmenter leur consommation au même rythme que la production formidable qui ne cesse d'augmenter. Ce n'est pas possible ! Par conséquent, de la même façon que la machine augmente nécessairement sa production, il faut aussi nécessairement déborder ses propres frontières et trouver un marché hors de sa propre société. Au dix-huitième siècle,

alors que la machine, en même temps que la nouvelle technique et la nouvelle science, tombait aux mains du capitalisme, le destin futur de l'homme était fixé. Tous les hommes de l'univers devaient de manière absolument nécessaire devenir des consommateurs des marchandises produites. Les marchés européens furent rapidement saturés, en conséquence de quoi il fallut obligatoirement exporter les marchandises excédentaires vers l'Afrique ou l'Asie. L'Africain et l'Asiatique doivent consommer tous les produits européens. Parce que la machine l'exige.

Mais peut-on aisément exporter ces produits vers l'Orient, alors que la manière de vivre de l'Oriental ne nécessite nullement la consommation de tels produits ? Peut-on lui imposer de consommer absolument ces marchandises ? Ce n'est pas possible ! Pénètre-t-on dans la société asiatique, on y trouve des vêtements confectionnés par la femme du pays ou l'atelier local. On y porte des vêtements traditionnels, propres à cette société. Les usines de confection et de tissage qui produisent les tissus européens modernes, n'ont ici aucun client. Va-t-on dans la société africaine ? Tout leur plaisir, toute leur distraction réside dans l'équitation et le plaisir pris à la beauté du cheval. Ils n'ont aucune route, aucun chauffeur. L'idée même de voiture est absente de leur esprit. Ils n'ont d'ailleurs aucun besoin de voiture. Ils vivent selon une production et une consommation qui s'équilibrent et correspondent à leurs traditions, à leurs goûts et leurs besoins. Il n'y a par conséquent pas lieu pour eux de consommer une voiture européenne.

Une fabrique de produits de beauté produit à grande vitesse en Europe. Production variée et abondante, toujours en progrès du point de vue quantité et qualité. Ces produits doivent pénétrer les pays africains et asiatiques. Il était impossible que les femmes et les hommes asiatiques et africains du dix-huitième et du dix-neuvième siècle consomment ces marchandises, même si on les avait mis gratuitement à leur disposition, car ils avaient leurs propres critères traditionnels de beauté. Une dame africaine ou asiatique, pour se montrer belle, pour se parer, se coiffer, n'avait aucun besoin de ces produits, de ces choses ridicules. Elle avait ses propres produits de beauté, ses fards, ses parures ; elle les utilisait, et tout le monde en était content. Elle n'éprouvait même aucun besoin nouveau qui les lui fasse changer. Par conséquent, les produits européens restaient invendus. Les gens qui vivent avec de telles conceptions, de tels besoins, de tels goûts, qui satisfont eux-mêmes à tous leurs besoins à l'intérieur de leur propre société, ces gens ne sont pas aptes à devenir des consommateurs des produits du capitalisme industriel du dix-huitième siècle européen. Que faut-il donc faire ? Il faut convertir ces hommes, en Asie et en Afrique, en consommateurs de produits européens. Il faut organiser leur société de telle manière qu'ils achètent les marchandises européennes. Il faut « changer un peuple ». Il faut changer un peuple, il faut changer un homme, afin de pouvoir changer ses vêtements, sa consommation, sa parure, l'ameublement de sa maison, la forme de sa ville. Que faut-il changer en lui ? Il faut changer son esprit ! Qui donc peut changer l'esprit d'un peuple, la pensée d'une société ? Ce ne sont plus ni le capitaliste européen,

ni l'ingénieur européen, ni ceux qui ont fabriqué les marchandises qui en sont capables. C'est alors que les penseurs européens doivent entrer en scène et concevoir un programme spécial pour changer les goûts, la pensée et la vie de l'homme non européen. Et non pas de la façon que ce dernier le voudrait, car il pourrait bien changer en un sens tel qu'il ne devienne toujours pas consommateur des dits produits ! Mais il faut modifier ses goûts, ses habitudes, ses raisons de souffrir, ses désirs, ses idéaux, ses critères de beauté, ses traditions, ses relations sociales et ses distractions de telle manière qu'il devienne nécessairement un consommateur des produits européens. C'est ainsi que les producteurs et les grands capitalistes européens ont proposé un programme de réflexion à leurs penseurs.

Ce programme consiste en ceci, que tous les hommes de la terre deviennent identiques, qu'ils vivent de la même manière, pensent de la même manière. Mais il est impossible que tous les peuples pensent de la même façon. Qu'est-ce donc qui façonne la personnalité, la qualité spirituelle et intellectuelle d'un homme et d'un peuple ? La religion, la culture, la civilisation passée, l'éducation, les traditions : s'est tout cela qui constitue l'ensemble des facteurs qui façonnent la personnalité et la qualité spirituelle et intellectuelle d'un homme et d'une société. Ces facteurs varient selon les sociétés. Ils ont une forme en Europe, ils en ont une autre dans chaque coin d'Afrique ou d'Asie. Eh bien, tous doivent devenir identiques ! Pour cela, il faut que les différentes pensées que nous rencontrons chez chacun des peuples, dans chaque région et chaque société, disparaissent pour faire place à un unique patron. Quel sera le patron, le modèle ? C'est l'Europe qui l'établit, c'est elle qui montre à tous les Orientaux, les Asiatiques et les Africains, comment il faut penser, comment il faut s'habiller, quelles douleurs il faut éprouver, quelles maisons il faut construire, comment il faut organiser ses relations sociales, quels désirs il faut avoir, comment il faut consommer, comment il faut penser, ce dont il faut être satisfait. Au bout d'un certain temps, on s'est tout à coup trouvé en présence d'une nouvelle culture, intitulée « modernisme », offerte au monde entier.

Le modernisme a été le choc le plus puissant qui pouvait vider de sa forme de pensée et de sa personnalité le non-Européen, à travers le monde entier, dans toutes les sociétés non européennes, et quelque fut sa forme de pensée. Le seul travail des Européens a été de susciter dans toutes les sociétés, quelque fut leur forme, la tentation de « devenir moderne ». Ils savaient que s'ils parvenaient, par n'importe quel moyen et n'importe quelle ruse, à provoquer l'amour de la modernisation chez l'Oriental, celui-ci serait même prêt à coopérer, à extirper tout ce qui lui vient de son passé, et, de ses propres mains et avec l'aide de l'Européen, à traîner dans la boue pour le détruire tout facteur qui valorise sa personnalité en tant que non-Européen, tout facteur qui lui assure une culture spécifique, une religion particulière, une personnalité propre.

Par conséquent, le trait commun de tous les pays d'Extrême-Orient, du Moyen-Orient, du Proche-Orient, des pays islamiques et des pays d'Afrique noire, devint l'apparition en eux d'une passion pour la moder-

nisation. Et « devenir moderne » consistait à devenir un simili-Européen. « Moderne » était équivalent de « moderne dans la consommation », c'est-à-dire consommateur de produits modernes, de formes de vie modernes. Ces formes de vie modernes, ces produits qu'il consomme n'appartiennent pas au types de produits, aux formes de vie et aux traditions authentiques de son passé, de sa nation et de sa société : ils sont tels qu'ils sont importés d'Europe. C'est pourquoi il fallait moderniser les non-Européens quant à la consommation. Mais on ne pouvait pas dire au non-Européen qu'on voulait réformer son intelligence, son cerveau, sa personnalité. Car dans ce cas, il aurait résisté. Par conséquent, l'Européen, dans la mesure même où il voulait moderniser les sociétés non européennes, c'est-à-dire leur jeter en pâture une consommation moderne, se devait de leur faire comprendre que « moderne » signifie « civilisé », car tout homme aspire à la civilisation. Il leur a traduit modernisation par civilisation afin de les pousser à coopérer eux-mêmes à leur modernisation. Et l'on constate que, bien plus que les agents de la bourgeoisie, du capitalisme et de l'industrie européenne, ce sont les intellectuels non européens qui se sont efforcés de moderniser la consommation et la forme de vie des sociétés non européennes. Mais ceux-ci, ne pouvant pas produire eux-mêmes les produits modernes, devinrent dépendants des machines qui les produisaient pour eux.

Lorsque je faisais mes études en Europe, une usine de voitures avait publié une petite annonce pour embaucher moyennant un bon salaire, un étudiant en sociologie et en psychologie. Il se trouvait que je cherchais du travail, et par ailleurs, il m'intéressait de savoir pourquoi une usine de voitures avait besoin d'un sociologue et d'un psychologue. Je m'y rendis donc. Dans l'entretien que j'eus avec le responsable des relations publiques de l'usine, celui-ci commença par me dire : « Vous vous demandez certainement pourquoi nous avons fait appel à vous qui avez étudié la sociologie, alors que normalement nous devrions plutôt avoir affaire aux étudiants en sciences techniques ». Comme je répondais affirmativement, il se mit à m'expliquer. Il apporta une carte de toute l'Asie et de l'Afrique, et me dit que dans les villes, disons A, B, C, D... les voitures de son usine se vendaient bien et avaient beaucoup de consommateurs, alors que dans les villes X, Y, Z, elles ne trouvaient pas d'acheteurs. « Or, me dit-il, ce n'est pas à un ingénieur que l'on peut en demander la raison. C'est le sociologue qui doit comprendre quel est le goût de ces gens et pourquoi ils n'achètent pas ces voitures, afin que, si cela nous est possible, nous changions la couleur ou le modèle des voitures, ou, si cela ne nous est pas possible, nous changions le goût des gens ». Puis il me donna un exemple du succès que les sociologues européens avaient remporté dans la modernisation d'une tribu. Il me montra un territoire forestier et montagneux sur les bords du fleuve Tchad, en Afrique, où vivaient des tribus extrêmement primitives, dont les gens ne portaient même pas encore de vêtements et vivaient d'élevage. Il pointa un endroit où se trouvaient un certain nombre de village autour d'un fortin appartenant au chef de

la tribu. Puis il me dit que dans cette tribu il n'y avait pas encore d'école, ni de route, que les gens ordinaires n'y avaient pas encore d'habits convenables, ni de maison. Ils vivaient généralement sous la tente.

Le chef de cette tribu à moitié sauvage disposait de deux automobiles Renault très modernes, avec des accessoires en or, qu'il garait devant son fortin. Il me raconta encore que les gens de cette contrée avaient pour toute distraction l'équitation. Le propriétaire du meilleur cheval était l'homme le plus célèbre, envié de tous. Chacun avait dans l'idée de se procurer un cheval meilleur que celui du voisin. Le cheval était pour chacun un moyen de rivaliser dans l'honneur. « Tant qu'une telle mentalité domine les esprits des gens de la tribu, me dit-il, personne n'ira acheter une voiture. Tous achèteront un cheval. Or, nous ne produisons pas de chevaux. Il faut par conséquent trouver un moyen pour que l'homme de la tribu achète la voiture produite en Europe.

Les femmes de la tribu se maquillent excellemment et d'une manière qui plaît à tous, au moyen de résines et de sucs provenant des arbres de la forêt. Leur vêtements traditionnels, leurs danses traditionnelles, leurs nourritures traditionnelles plaisent à tous. Dans cet état de choses, il est certain que ni la femme de la tribu n'achètera les produits de beauté *Christian Dior* de Paris, ni l'homme une voiture Renault. Jamais l'Européen ne pourra introduire sa marchandise dans une telle tribu. Quoiqu'il en soit, de savantes manœuvres ont eu pour résultat que les sociologues européens sont parvenus à changer le goût traditionnel de cette population. Précédemment, le chef de la tribu aimait à attacher devant son fortin, en compagnie des meilleurs chiens de chasse, deux beaux chevaux. A présent, nous avons transformé ses goûts, c'est-à-dire que nous les avons modernisés. Au lieu d'être fier de poster deux nobles et beaux chevaux devant son fortin, il se fait un honneur d'y garer deux Renault avec des accessoires en or. »

Je demandais : « Ont-ils donc des routes ? » Il me dit que provisoirement on a construit sept ou huit kilomètres de route autour du fortin. « Les premiers temps après l'achat de la voiture, le chef de la tribu lui faisait faire tous les matins un peu de route. Il la mettait en marche, puis les gens se rassemblaient et admiraient la voiture. Comme il n'avait pas de chauffeur sur place, on en avait envoyé un d'ici pour sept ou huit mois. On lui donnait un salaire mensuel ! »

Il n'y avait pas non plus de pompe à essence. Il fallait apporter de loin l'essence en barque.

On voit donc que le but du capitalisme n'était pas de civiliser vraiment cette tribu. Mais il la modernisa réellement. Celui qui jadis se glorifiait de son cheval et montait à cheval, se glorifie réellement à présent de son automobile et monte en voiture. Le chef de tribu, l'homme asiatique ou non européen est vraiment devenu moderne. Mais il faudrait être très simpliste ou juger très superficiellement pour dire qu'il est aussi devenu civilisé.

La modernisation consiste dans le changement des traditions, dans le passage de l'ancien vers le nouveau dans le domaine des diverses consommations de la vie matérielle. Car l'ancien était fabriqué par les

indigènes, alors que le nouveau est fabriqué par la machine du 18<sup>e</sup>, du 19<sup>e</sup> ou du 20<sup>e</sup> siècle.

C'est ainsi que tous les non-Européens doivent devenir modernes. Pour les moderniser, il faut d'abord combattre leur religion, car la religion fait que chaque société sent vivre en elle sa propre personnalité. La religion est ce monde spirituel supérieur auquel chacun se reconnaît lié. Si ce monde spirituel est piétiné, détruit, méprisé, en réalité, c'est l'homme relié à ce monde spirituel qui est méprisé et détruit. De là provient le fait que brusquement un mouvement de lutte contre le fanatisme a vu le jour en Orient, en Asie et en Afrique, combat mené par les intellectuels locaux eux-mêmes.

Fanon dit que l'Europe a voulu rendre tous les non-Européens prisonniers de la machine. Or, peut-on rendre prisonnier de la machine ou d'une production particulière venue d'Europe un homme ou une société, avant d'avoir vidé ceux-ci de leur personnalité ? Il faut donc supprimer cette personnalité.

La religion, l'histoire, la culture, à titre d'ensemble de valeurs spirituelles et intellectuelles et d'acquisitions littéraires, confèrent à une société sa personnalité. C'est pourquoi tout cela doit être détruit.

Au 19<sup>e</sup> siècle, en tant qu'Iranien, je me sentais relié à une grande civilisation des quatrième, cinquième, sixième, septième, huitième siècles de l'Islam, une civilisation qui n'avait pas son égal dans le monde et qui tenait sous son influence le monde entier. Je me sentais relié à une civilisation vieille de plus de deux mille ans, qui a, sous des formes diverses, insufflé dans le monde humain un souffle spirituel nouveau. Je me sentais relié à un Islam qui était la religion la plus élevée, la plus nouvelle et la plus mondiale, une religion qui avait apporté avec elle tant de valeurs spirituelles, qui avait assimilé tant de civilisations différentes et était à l'origine d'une civilisation grandiose. Je me sentais lié à un Islam qui avait façonné les plus beaux esprits et les visages humains les plus remarquables. Je pouvais, comme homme, éprouver en moi une personnalité originale face au monde et à chaque individu. Est-il possible, dans ces conditions, de transformer un tel « moi » en un instrument dont toute la valeur se résume à consommer une marchandise nouvelle ? Il faut le vider de sa personnalité. Il faut nier tous les « moi » qu'il sent en lui. Il faut l'obliger à croire qu'il appartient à une civilisation inférieure, à une culture inférieure, à un système inférieur, et que la civilisation européenne, la civilisation occidentale et la race occidentale sont une civilisation et une race supérieures. L'Afrique doit croire que l'Africain était sauvage, afin que le désir de devenir civilisé puisse naître en elle et qu'elle remette avec aisance sa destinée entre les mains de l'Européen pour que celui-ci la civilise. C'est à cette condition que l'Afrique ne réalisera pas qu'au lieu de la « civiliser » on l'aura tout simplement « modernisée ». Alors, on constate que tout d'un coup, au 18<sup>e</sup> et au 19<sup>e</sup> siècle, l'Africain est réputé anthropophage et sauvage ; pourtant, l'Africain qui, des siècles durant, a été en contact avec la civilisation islamique, n'a jamais été considéré comme tel. Soudain l'Africain noir devient un anthropophage, il attrape une odeur particulière,

fait partie d'une race à part ; les parties grises de ses cellules cérébrales s'arrêtent de fonctionner, la queue du gène de la cellule cérébrale de l'Oriental et de l'Africain, au contraire de celle de l'Européen, devient courte ! Même les savants en médecine et en biologie ont prouvé que le cerveau de l'Occidental possède une couche de matière grise supplémentaire, absente chez l'homme oriental ou noir, et qu'elle joue un rôle dans l'intelligence et les sentiments de l'homme occidental. Ils ont aussi prouvé que la cellule cérébrale de l'Occidental possède une queue supplémentaire, responsable d'un génie et d'une sagesse supérieurs, et dont l'Oriental est dépourvu !

Puis on a vu apparaître une culture nouvelle fondée sur « la supériorité de l'Occident » et « la supériorité de la civilisation et de l'homme occidental ». On a fait croire au monde et à nous-mêmes que l'Européen a des capacités rationnelles et techniques très poussées, alors que chez l'Oriental ce sont les dispositions sentimentales et mystiques qui sont plus marquées, et que le Noir est juste bon pour danser, jouer, faire de la musique, de la peinture et de la sculpture. Par conséquent, le monde a été divisé en une race capable de penser — seulement l'Européen, depuis la Grèce antique jusqu'au monde contemporain —, une race capable seulement de sensibilité et de poésie — l'Oriental, une race qui n'a que des sentiments mystiques et ésotériques — et le Noir, capable de bien chanter et de bien jouer du jazz.

Ensuite, cette même théorie proclamée à la face du monde comme fondement idéologique de la modernisation des sociétés non européennes, est devenue le fondement mental des intellectuels non européens. On a alors entrepris, dans les sociétés non européennes, cent ans de querelle dite des « modernes et des anciens », querelle qui était et est la plus stupide de toutes celles que l'humanité a connues. « Moderne » dans quoi ? dans la consommation, non dans la pensée. « Ancien » dans quoi ? dans la forme de consommation.

Il était naturel que la guerre se terminât au profit des modernes. Et même si elle s'était terminée au profit des anciens, sous cette forme, elle ne pouvait profiter au peuple. Dans cette guerre, la guerre de la civilisation et de la modernisation, le porte-drapeau était européen. Sous prétexte de civiliser, on entreprit la guerre de la modernisation. Puis, durant cent ans, et plus de cent ans, les sociétés non européennes ont progressé dans la voie de la modernisation grâce à leurs propres intellectuels.

Comment ces intellectuels ont-ils été fabriqués ? Jean-Paul Sartre, dans la préface de l'un de ses livres, écrit ceci : « Nous faisons venir pendant quelques mois, un certain nombre de jeunes Africains et Asiatiques, à Amsterdam, à Paris ou à Londres... Nous les promenions, leur changions vêtements et parures, leur apprenions le code de la politesse et l'étiquette sociale, leur enseignions aussi une langue bâtarde mi-argotique, bref, nous les vidions de leur propre contenu culturel, puis nous les renvoyions vers leur pays. Ce n'étaient plus des hommes qui pouvaient parler d'eux-mêmes : ils n'étaient plus que nos porte-voix. Nous leur passions des slogans d'humanité et d'égalité, ensuite ils

ouvreraient la bouche, en Afrique ou en Asie, pour doubler et renforcer nos voix : ...ité, ...ité ! »

C'est eux qui parvinrent à convaincre le peuple qu'il faut mettre le fanatisme de côté, rejeter la religion, s'affranchir de sa culture traditionnelle qui l'a mis en retard par rapport aux sociétés européennes modernes, et qu'il faut devenir européen de la tête aux pieds.

Peut-on devenir européen par exportation ? La civilisation est-elle donc une marchandise que l'on puisse exporter ici et importer là-bas ? Non, mais la modernisation, elle, n'est autre que l'ensemble des produits nouveaux que l'on peut introduire dans une société en l'espace d'un an, de deux ans, ou de cinq ans. Il est possible de moderniser complètement une société en l'espace de quelques années, tout comme il est possible de moderniser complètement un individu en l'espace d'un jour, et de le rendre même plus moderne qu'un européen : changez sa consommation, il deviendra moderne. C'est cela même qu'ils voulaient.

Mais il n'est pas aussi simple de civiliser une société. La civilisation et la culture ne consistent pas en outils et en produits fabriqués en Europe. Tout un chacun qui possède ceux-ci n'est pas forcément civilisé. Mais on nous a fait comprendre que ce sont ces choses qui apportent la civilisation !

Et nous, nous avons rejeté au loin, avec passion, tout ce qui nous appartenait, même notre personnalité sociale, notre morale et notre spiritualité. A la suite de quoi, nous sommes devenus des êtres assoiffés de tout ce que l'Européen nous présente : « La modernisation, c'est ça ! ».

Alors est apparu un homme privé de tout passé, étranger à son histoire, étranger à sa religion, étranger à tout ce que sa race, son histoire et ses ancêtres avaient construit en ce monde, étranger à ses propres qualités humaines : un homme de deuxième main. Un homme dont on a changé la consommation, mais dont la pensée n'est pas seulement changée : ses antiques conceptions, ses valeurs esthétiques et spirituelles passées, il n'en a rien gardé, il s'en est vidé.

Selon le mot de Jean-Paul Sartre, dans ces sociétés, on a formé des *assimilés*, c'est-à-dire des pseudo-intellectuels, des pseudo-universitaires, non de véritables intellectuels. L'intellectuel est quelqu'un qui connaît sa société, qui connaît les souffrances de celle-ci, qui peut déterminer son destin, qui sait ce qu'était son passé, ce qu'est sa spiritualité. C'est quelqu'un qui choisit lui-même. Les gens ont les yeux rivés sur ces pseudo-intellectuels. Ces pseudo-intellectuels des sociétés non européennes, qui donc étaient-ils ? C'étaient des intermédiaires entre le détenteur des marchandises et les gens destinés à être transformés en consommateurs de ces mêmes marchandises. Un intermédiaire qui comprenne la langue de l'Européen et celle des gens, qui apprenne à l'Européen comment faire, comment trouver « la voie vers la cité du colonialisme et de l'exploitation ».

C'est pour cela qu'ils ont formé des intellectuels indigènes. Ceux-ci n'ont l'audace, ni de choisir, ni de discerner, ni de décider. Lui-même ne comprend absolument pas ce qu'il est.

Dans ces sociétés sont apparus des hommes, à ce point insignifiants,

que s'ils prennent une boisson et que nous leur demandions si elle est bonne, s'ils écoutent de la musique et que nous leur demandions si elle est belle, si nous leur demandions si les vêtements dont ils s'habillent leur plaisent, ils n'auront pas le courage de dire : « Cette boisson est bonne, cette musique est belle, ces vêtements me plaisent. » Car ce n'est pas lui qui choisit.

Il faut lui dire qu'on aime bien ces vêtements pour que ceux-ci lui plaisent. Lui dit-on que cette espèce de poison, en rien conforme à ses propres goûts, fait les délices de l'Européen d'aujourd'hui, il se met à en boire. Il n'a pas le courage de dire qu'il ne lui plaît pas, qu'il ne l'aime pas. Si en Amérique ou en Europe l'on joue de la musique de jazz en présence de gens qui l'ont en horreur, ceux-ci se mettent à chahuter, alors que dans les pays d'Orient, pas un seul musulman n'aura le courage de dire que le jazz est laid, qu'il ne l'aime pas. Pourquoi? Parce qu'on ne lui a pas même laissé suffisamment d'humanité pour avoir le courage de choisir lui-même les couleurs de ses vêtements, ou d'approuver lui-même le goût du vin et du sirop. Selon le mot de Fanon : pour que les sociétés non européennes imitent l'Europe jusqu'à la singier, il faut prouver au non-Européen qu'il ne possède pas une personnalité égale à l'homme occidental. Il faut dénigrer son histoire, sa culture, sa religion, son art. Il faut qu'il devienne étranger à tout cela. Et l'on constate que c'est ce qui s'est passé. Ils ont fabriqué des hommes qui méprisent leur culture qu'ils ne connaissent pas, qui dénièrent l'Islam qu'ils ne connaissent pas, qui insultent la poésie tout en étant incapable de lire correctement le moindre poème, qui condamnent leur histoire qu'ils ne connaissent pas, mais qui sont séduits de manière inconditionnelle par tout ce qui provient d'Europe.

Le résultat est qu'on a formé un homme d'abord étranger à sa religion, à sa culture, à son histoire et à son passé, et qui ensuite a pris en horreur tout cela, étant persuadé que lui-même est inférieur à l'Européen. Lorsqu'une telle idée se développa en lui, il mit tous ses efforts et ses aspirations à se nier soi-même, à supprimer tout lien avec ce qui le concerne, et à se rendre semblable, par tous les moyens possibles, à l'homme qui ne souffre pas de telles humiliations, c'est-à-dire à l'Européen, afin de pouvoir dire : grâce à Dieu, je ne suis pas oriental, je suis parvenu à me moderniser jusqu'au niveau de l'Européen.

Et pendant que le non-Européen se réjouit d'être devenu moderne, le capitaliste et le bourgeois rient à gorge déployée de ce qu'il soit devenu son consommateur !

#### NOTES

1. Le mot arabe ou persan pour *folie* ou *aliénation* est de fait dérivé de *djinn* ou de *djiv* (démon) (n.d.t.).

2. Ailleurs, Shari'ati a développé cette idée que la dévotion, tout comme l'ascèse et la mystique, et l'amour passionné d'une bien-aimée sont des formes d'aliénation (n.d.t.).

# politica internazionale

Redazione : via del Tritone  
62b, 00187 Roma ; Ammi-  
nistrazione e distribuzione  
« La Nuova Italia » editrice  
via Antonio Giacomini 8,  
c. p. 183, 50132 Firenze.

## **QUADRANTE**

**Per una iniziativa convergente fra Europa  
e Cina**

Piero Bassetti

**Il pendolo tedesco in difesa della distensione**

Giuseppe Mammarella

**Un mandato in bianco per Botha**

Sebastiano Corrado

**L'arma (a doppio taglio) del potere  
alimentare**

Alberto Castagnola

## **DOSSIER / IL CASO LIBIA:**

**LA RIVOLUZIONE SECONDO GHEDDAFI**

**Le fonti di ispirazione e gli obiettivi**

Enzo Santarelli

**La jamahiriya come nuovo**

**«contratto sociale»**

Sami G. Hajjar

**Gheddafi: sono un rivoluzionario  
non un politico**

Arminio Savioli

**Il sogno dell'unità arab e le mire  
espansioniste**

Fabio Tana

**Le risorse al servizio dello sviluppo**

Loris Gallico

**Un'intensa cooperazione con l'Italia  
malgrado le ipoteche politiche**

Giovanni Porzio

**La Libia nella cultura italiana: dalla retorica  
della « quarta sponda » alla revisione  
storiografica**

Romain Rainero

## **LA REVOLUTION IRANIENNE, L'IDENTITE ET LE DEVELOPPEMENT**

Abol-Hassan BANISADR

Le cours de la révolution iranienne depuis le début de 1979 peut se représenter comme un débat entre l'identité et le développement, entre le passé et l'avenir, entre ce qui a été et ce qui veut être, ce à quoi le peuple aspire. La guerre qui nous a été imposée n'a fait que mettre plus vivement en lumière ce débat, engendrant des conduites que l'on n'attendait pas, inversant les conduites expectées, et conduisant ainsi ceux dont l'analyse était fondée sur les apparences du passé à de lourdes erreurs.

Mon propos est ici d'apporter un certain nombre d'éléments d'information et d'interprétation à propos d'événements dont j'ai sans doute été un témoin privilégié en tant que Président de la République et chef des forces armées. Je ne veux pas multiplier les exemples ; je parlerai essentiellement de ce que la guerre a révélé de ce dont elle a permis le surgissement, et donc des enseignements qu'elle nous a apportés.

Le Rhouzistan compte une forte proportion de population arabe. Les dirigeants irakiens comptaient beaucoup sur l'identité arabe de cette population. Ils imaginaient qu'il suffisait que l'armée arabe irakienne se trouve sur leur territoire pour que les Arabes du Rhouzistan se rallient. Après des années de propagande arabiste, cela semblait aller

\* La transcription des termes persans est effectuée selon un système tel que la valeur phonétique habituelle de l'orthographe français, donne la prononciation la plus proche possible de la prononciation en persan (par abréviation on désignera ce système comme « transcription phonétique »).

de soi. Les dirigeants de Bagdad ont, en outre, promis aux Arabes du Rhouzistan un gouvernement autonome, des armes, le développement, et la libre disposition du pétrole extrait de leur territoire. Ils ont donc été extrêmement surpris lorsque les Arabes du Rhouzistan ont refusé ce qui était présenté comme un retour à la nation arabe, ont abandonné leurs maisons et leurs terres, accepté la vie misérable de réfugiés sur le territoire iranien, pour fuir l'avance de l'armée irakienne. La surprise a été tout aussi grande du côté iranien. Le sentiment général est que nous n'avions pas confiance, que nous ne pouvions pas avoir confiance. Personnellement, j'avais écrit qu'il fallait faire confiance, que l'histoire nous y conduisait ; mais il s'agissait davantage d'une déduction, de la prolongation d'une histoire que d'une connaissance actuelle, positive. Du côté du parti au pouvoir, on n'avait nulle confiance ; on avait peur. Beaucoup d'Arabes du Rhouzistan ont été exécutés à cause de cette peur : il n'y avait pas de charges sérieuses, mais on suspectait les gens de séparatisme ; on voyait partout la main d'une organisation séparatiste, le Rhalrh Rhouzistan.

La propagande identitaire n'a pas joué sur le peuple arabe du Rhouzistan. En dépit de rapports inégaux séculaires, de tensions au temps de l'ancien régime, des difficultés sous le régime issu de la révolution, il a choisi de se ranger du côté de la révolution iranienne à laquelle il avait participé, parce qu'elle lui paraissait davantage promettre un avenir que le discours sur l'arabité par lequel tente de se légitimer un régime aussi oppressif que l'irakien.

La conduite de l'armée iranienne au moment de l'attaque irakienne a été une deuxième surprise à la fois pour nos adversaires et nous-mêmes. Les dirigeants irakiens étaient bien renseignés sur l'état de nos forces, sur la désorganisation de l'armée iranienne ; les officiers iraniens émigrés et les Américains les avaient bien informés ! Mais les uns et les autres se sont trompés sur les sentiments de l'armée iranienne. Ils se disaient : « cette armée est anti-islamique, donc contre le gouvernement de Téhéran ; il suffira qu'une armée forte se présente aux frontières pour que les sentiments anti-islamiques de l'armée iranienne la conduisent à marcher sur la capitale de concert avec l'armée étrangère ».

En Iran, les gens au pouvoir disaient en réalité la même chose. Les faits ont montré qu'ils étaient aussi dans l'erreur. Il faut expliquer pourquoi, et, pour cela, remonter à l'histoire de la formation de l'armée « moderne » en Iran. L'armée iranienne s'est constituée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle contre la patrie : c'étaient des cosaques formés par les Russes pour dominer l'Iran. Le coup d'Etat de Reza-Rhan est un coup de l'armée iranienne passée sous le contrôle de la Grande-Bretagne. Celui de 1953 est encore la même chose au service des Etats-Unis.

L'armée iranienne, depuis sa formation est donc privée d'un rôle auquel pourtant elle aspire du fait même de son appartenance à une nation dominée, celui de la défense du sol de la patrie. Elle n'avait jamais trouvé d'occasion de manifester pratiquement le rôle qu'elle aurait voulu avoir. Sans doute parlait-on de patrie dans l'armée, mais

c'était davantage un alibi ; pratiquement l'armée était anti-populaire, anti-nationale. La condamnation de Mossaderh par un tribunal militaire, le rôle des tribunaux militaires sous l'ancien régime, étaient la raison d'un immense traumatisme. Le coup d'Etat de 1953 avait déterminé une profonde culpabilité dans l'armée ; elle était frustrée dans son désir de s'identifier à la nation. Elle était méprisée par le peuple : armée-espion des Américains, armée-valet des étrangers, armée pro-occidentale étaient des insultes courantes pendant un demi-siècle. En même temps le métier militaire n'apportait aucune satisfaction dans une armée dirigée, gérée par l'étranger. Aussi, l'attaque irakienne a-t-elle été pour l'armée une occasion inespérée pour prouver son attachement à la nation, pour se laver d'un passé d'opprobre, pour répondre à tant d'années d'humiliation et d'insultes. Il n'a pas été un instant question pour elle de trahir.

Le nombre de tués est d'ailleurs plus élevé, proportionnellement, parmi les officiers que parmi les soldats. La frustration était plus grande chez l'officier ; il cherche à prouver son dévouement à la nation. Je peux ici rapporter un événement : un jour, nous avons attaqué et remporté un grand succès, détruit deux brigades irakiennes et enfoncé le front. Le lendemain, on avait décidé de continuer, mais il fallait attendre les munitions dont nous manquions. Au début de l'après-midi, tout à coup, l'armée iranienne se débande sous le pilonnage ennemi auquel nous ne pouvions répondre. Or dans cette débandade, il n'y avait pas un seul officier, tous étaient restés à leur poste. Finalement, les soldats ont accepté de remonter en ligne. Alors qu'au moment de la révolution, l'initiative était du côté des soldats, dans la guerre de défense du territoire aujourd'hui, l'initiative est du côté des officiers, et les soldats s'identifient aux officiers. Dans l'armée, actuellement, au contraire des premiers jours, il y a de l'ordre mais un ordre accepté, il y a aussi entre officiers et soldats des relations d'où la domination est absente (on se serre la main, mange la même chose, on se photographie, etc., toutes choses que l'on n'avait jamais vues dans l'armée iranienne), non pas par esprit d'égalitarisme mais par identification à un même combat, par identification commune à la nation.

Autre erreur encore des Irakiens et de ceux qui les inspiraient. Le peuple, pensaient-ils, est fatigué de la révolution ; il a suivi aveuglément une direction cléricale en raison de ses sentiments religieux, mais, il n'a pas choisi, n'est pas autonome. Il suffit donc d'attaquer l'Iran, le peuple fatigué abandonnera ses leaders. En réalité, personne n'avait au début les moyens d'organiser le peuple ; il s'est organisé tout seul. Ce que nous rencontrons ici est autre chose, il s'agit d'une autre frustration, collective, qui a atteint tout le peuple avec la semi-colonisation, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle : l'impossibilité pour l'Iranien de créer, d'inventer, d'être responsable. Lorsqu'on discute avec les jeunes officiers, ce que signifie la guerre pour eux est patent : quand ils calculent, pensent à la famille, etc., ils préféreraient que la guerre soit terminée, mais en même temps, ils s'interrogent sur ce que sera

comparativement l'après-guerre, parce que cette guerre est occasion de création, est libération de la créativité. Pour la première fois depuis longtemps, dans l'histoire de l'armée et du peuple, des possibilités qui jusque là étaient interdites sont offertes par la situation de prendre des responsabilités, de créer, d'acquérir une autorité grâce au mérite.

Toute la guerre a été menée par une immense créativité du peuple. Lorsqu'elle s'est ouverte, l'armée de terre n'avait aucune capacité de réponse, l'armée de l'air ne disposait que 20 % de ses capacités et la marine 10 %. Tout était disloqué. Dans l'armée de l'air, le programme des ordinateurs sans lequel elle n'est pas opérationnelle, que les Américains avaient emporté, a été reconstitué ; rapidement 90 % des moyens ont été opérationnels. Pour l'armée de terre, nous avons suppléé aux divisions que nous n'avions pas par l'utilisation de l'eau, dont nous trouvions la tradition dans notre histoire la plus ancienne. Au départ les officiers s'opposaient à l'utilisation de l'eau ; ce n'était pas digne. Le sol devait être défendu en utilisant des moyens « modernes », c'est-à-dire les moyens d'une autre armée, les moyens du modèle américain. Et puis on a accepté cette innovation qui, en réalité appartenait à notre patrimoine militaire. On a ainsi vu un chef d'état-major qui était professeur à l'école de guerre, participer en personne aux travaux hydrauliques qui arrêtaient ou repoussaient l'ennemi, dont les ingénieurs soutenaient qu'ils étaient irréalisables. Il montrait dans l'action ce qu'il pouvait faire, ce que l'on pouvait faire. Les Irakiens ont voulu construire un barrage pour arrêter la progression de l'eau, on l'a détruit, en étant encore une fois inventifs. Les informations sur l'armée ennemie nous manquaient, les services de renseignement étaient disloqués. Nous avons eu recours à des moyens nouveaux pour être exactement informés. Nous avons conçu des armes nouvelles, bricolé des fusées pour les employer à des usages pour lesquels elles n'étaient pas faites. Nous avons inventé de nouveaux modes d'utilisation des hélicoptères qui nous ont permis de faire un carnage dans les divisions blindées ennemies. Nous avons mis au point de nouvelles tactiques militaires, dans les modes d'attaque de l'ennemi, dans la composition de la guerre classique et de la guérilla. Nous avons mené la guerre des Parthes, nous attendons des occasions pour surprendre l'ennemi, même pour des opérations de grande envergure. Tous les soldats ont innové, non contraints par la hiérarchie, par des normes imposées, ils ont utilisé leur intelligence, leur inventivité. Un sous-officier à qui j'avais demandé comment il avait réussi à détruire neuf tanks irakiens m'a répondu : « je suis astucieux » (*fane bé kar bébarame*). Dans la guerre, il y a eu du courage, une volonté farouche de vaincre que l'on rencontre dans toutes les armes, et à tous les niveaux qui peuvent être démontrés par la bataille de Dèzfoul au cours des premiers jours de la guerre, lorsque les irakiens après avoir dépassé le Dèz se trouvaient à quatre ou cinq kilomètres de la base aérienne de Dèzfoul ; la base était sous le feu des canons ennemis lorsque j'y suis arrivé ; la situation semblait perdue et le Rhouzistan tout entier ; les pilotes sont montés dans leurs avions et en une demi-journée de pilon-

nage intensif ont arrêté l'avance irakienne, inversé le sort de la guerre. Mais, beaucoup plus que le courage, ce qui a été crucial dans notre façon de mener la guerre, est l'usage de l'intelligence, de l'innovation, de la ruse.

L'homme iranien qui se trouvait prisonnier de règles militaires définies par d'autres, se libérait brusquement des contraintes, apprenait à dominer des techniques et des moyens qu'il n'avait pas construits lui-même, dont les modèles d'utilisation l'handicapaient, les pliait à son propre mode d'agir. Frustré pendant si longtemps de la construction de son devenir, dès qu'il retrouve la possibilité de se réaliser comme homme créateur, il s'investit totalement dans cette possibilité. Les dominants nous disaient : « Vous n'êtes pas capables de créer, mais seulement de copier, et encore ! » Les dominants avaient monopolisé la créativité. Le développement, c'est la véritable identité, la véritable culture. L'homme qui fait la guerre aux Irakiens ne cherche pas à tuer, il cherche à réaliser quelque chose en lequel il s'exprime. La guerre a créé une occasion ; elle est aussi une expérience à partir de laquelle, demain, la paix peut être reconstruite. D'ores et déjà, le grand courant d'innovation, d'inventivité a débordé l'armée parce que les services dont l'armée a besoin, ceux de la réparation des engins militaires par exemple, mais aussi des fabrications sont confiées à des civils ; ils n'y étaient pas préparés, très rapidement, ils ont maîtrisé les problèmes posés.

Cette effervescence qui s'est exprimée dans la brèche ouverte par la guerre montre aussi l'erreur de ceux, sociologues, hommes politiques des nations dominantes mais aussi Iraniens (les Barhtiar, Amini, et autres) qui interprètent la révolution iranienne comme une régression. La révolution devrait à leur sens se dérouler en trois phases : le renversement du Châh, la mise en place d'un régime clérical rétrograde conduisant par son incapacité à la faillite, la dictature enfin seule capable de ramener l'ordre, la stabilité et une modernité qui doit être imposée. Il ne s'agit pas, en réalité, d'une loi, mais de la volonté de l'impérialisme, de ce vers quoi il tend, de ce qu'il prépare ; sur une dictature peut être fondée une nouvelle collaboration avec l'Occident. Les Etats-Unis n'ont pas abandonné cet espoir.

La conscience populaire est bien réelle, elle s'est manifestée dans la révolution et dans la guerre. Le peuple n'agit ni selon la logique de l'impérialisme ni selon celle des clercs au pouvoir. Mais il faut maintenir le peuple en éveil, le maintenir sur la scène, se lier à la conscience populaire et travailler sur elle, répondre aux frustrations historiques essentielles. A ce prix, on peut éviter le jeu des factions qui cherchent à accaparer le pouvoir et conduisent inmanquablement à la dictature, à la stagnation, à la dépendance.

Actuellement, les difficultés économiques sont très gravement ressenties, mais la frustration essentielle est celle de l'indépendance, c'est-à-dire de la possibilité du développement. Ce pays a fait la révolution pour se débarrasser des obstacles au développement. L'identité ? L'identité islamique à laquelle il voudrait revenir ? Qu'est-ce que ça veut dire

pour le peuple ? Depuis deux siècles nous sommes dominés, matériellement et culturellement par l'Occident. Nous n'avons pas connu le développement. Les hommes des couches populaires, ouvriers, paysans, soldats cherchent à s'affirmer, à se libérer de cette situation d'infériorité dans laquelle ils ont été placés, qui a engendré un complexe d'infériorité. En d'autres termes, ils n'avaient pas d'identité, il ne s'agit donc pas de revenir à une identité perdue mais d'en créer une.

Une dimension centrale de l'attente du peuple iranien, du développement auquel il aspire, c'est la recherche d'un statut personnel. L'individu n'a jamais eu de statut de droit ; il ne se définissait que par rapport à un pouvoir arbitraire et capricieux. La révolution a d'abord été une révolution contre l'Etat de l'arbitraire. Le regard du peuple n'est pas tourné vers le passé, vers une image immobile de l'Islam, mais vers l'avenir, vers un Islam à faire, un « Islam possible ». Le peuple un moment a suivi le P.R.I. parce que les marxistes, un marxisme sans racines, l'effrayaient. Aujourd'hui il se rend compte que le discours du P.R.I. est celui du passé, que l'identité islamique qu'on lui propose n'a pas de sens parce qu'elle est une image sclérosée du passé. Pour lui, c'est l'avenir qui compte. Les Arabes du Rhouzistan qu'ont-ils à faire avec l'identité culturelle du passé ? C'était l'antagonisme Arabes-Persans ! Autre chose est à construire, non pas dans un avenir lointain mais immédiat, et d'abord, ce que la révolution promettait et n'a pas encore donné, le statut personnel, les libertés, l'indépendance. Cette aspiration est si forte que si le pouvoir issu de la révolution n'a rien d'autre à proposer que le retour au passé, les classes populaires se détourneront de la révolution et écouteront le discours de la restauration : « On vous l'avait bien dit pendant cinquante ans : l'Islam est rétrograde ; voyez, il l'est réellement, ils ne pensent qu'en termes de passé, ils ont fermé l'université, détruit l'industrie, l'agriculture. » Le langage de l'identité passée prépare le retour de la dépendance ; là est son véritable danger. Mais je ne crois pas que quelque force que ce soit puisse résister à la poussée d'un peuple rajeuni qui a tant d'énergie, et veut libérer son énergie prisonnière pour se réaliser.

Téhéran - Avril 1981

## L'INSTITUTION SHI'ITE, LA RELIGIOSITE POPULAIRE LE MARTYRE ET LA REVOLUTION

Paul VIEILLE

Dans la pratique religieuse des classes populaires on distingue en Iran deux ensembles nettement différenciés par les formes, le statut juridique, le cadre social, la signification pour l'individu et les implications sociales. D'un côté se situe le pôle de la religion instituée, légale avec ses pratiques rituelles, obligatoires (prières quotidienne (*Namâz*), jeûne, pèlerinage de La Mecque, obligatoire pour ceux qui en ont les moyens, etc.), ses espaces légalement consacrés, son clergé (*rohâniyat*) organisé et hiérarchisé, son corpus de croyances et de règles élaborées. De l'autre un ensemble exprimant une religiosité vivante, effervescente dont les actes se multiplient et se diversifient, n'ont aucun caractère obligatoire, voire sont suspects à l'Islam officiel ; soit, dans l'ordre approximatif de leur réprobation croissante par les théologiens : les pèlerinages aux tombeaux des saints, Imams et leurs très nombreux descendants (*Imamzadé[s]*) consacrés par la vénération populaire, les récitations du drame de Kerbalâ (*Rowzé-Rhâni*), les représentations de la passion des gens de la tente (*Ta'zié*), les processions de flagellants manifestant leur solidarité avec les martyrs (*Dasté*), les vœux qui, exaucés, donneront lieu à un sacrifice, à un pèlerinage, à un *Rowzé Rhâni*, etc. (Leili Echghi a magnifiquement décrit ces deux ensembles de pratiques et de significations, leurs différences et leurs contrastes dans sa thèse, *Tensions culturelles dans une société en changement économique*, EHESS, 1981, 905 p. Voir aussi son article, *Islam arme du peuple*, dans *Peuples Méditerranéens*, 10, janvier-mars 1980).

\* Les termes persans sont reproduits en transcription phonétique.

Dans le premier ensemble de pratiques, les manifestations du sentiment religieux sont fortement encadrées ; elles sont enserrées dans une forme immuable (prière dite en arabe) ou dominées par une interprétation savante des textes sacrés dans la prédication qui utilise un langage recherché et redondant, est contrôlée et appartient à la hiérarchie des clercs, est dite dans un espace consacré où la différence de statuts entre celui qui parle et le pratiquant se donne à voir. Ici la relation n'est pas immédiate ; entre le croyant et le sacré un ensemble formel s'interpose qui relève du clergé (est sa production et sa justification), en outre, nulle rétribution immédiate n'est attendue des actes qui plaisent à Dieu ; les mérites sont accumulés pour la vie dans l'au-delà.

Le second ensemble est centré sur le martyrologue de la descendance d'Ali et de Fatima, fille du Prophète. Le domaine n'est pas celui de l'élaboration intellectuelle et du langage savant mais de l'expression immédiate des sentiments au travers d'une langue simple appartenant et accessible à tous, tant dans les récitations et les mystères de la passion que dans les prières (*Do'â*), adressées aux Imams et *Imamzadé(s)* ; l'espace de la religiosité populaire est immense : maisons individuelles (pour les *Rowzé Rhânî[s]*), rue (pour les *Dasté[s]*), lieux aménagés (*Takié*) pour les mystères, multitude des tombeaux des seyyeds vénérés. Point d'intermédiaire dans la relation au saint. Le récitant ou la troupe qui représente le mystère d'un côté, l'auditoire de l'autre ne se séparent pas radicalement. Ils appartiennent aux mêmes couches sociales. Le *Rowzé Rhân* est tout au plus un clerc de rang subalterne, un prêtre populaire que la hiérarchie savante regarde avec condescendance. De même le groupe des acteurs de *Ta'zié* sort du peuple. Tout au long du déroulement du drame la foule manifeste ses sentiments par les sanglots, les gémissements, se frappe le front ou la poitrine en signe de tristesse ou de solidarité avec les martyrs, parfois tente d'intervenir dans la marche inexorable du drame. De même, dans la prière au saint, la relation est directe, la forme s'invente, la langue est celle des mots de tous les jours, la supplique a trait à la vie quotidienne, et le saint, Imam ou *Imamzadé*, est tenu là, à portée de la main, à la disposition de l'individu, dans un face à face immédiat et secret, comme intercesseur auprès de Dieu, dans la demande infiniment répétée de la justice ici bas pour laquelle il sera rétribué par le supplicant s'il exauce ses vœux. L'intercesseur cependant est davantage écouté de Dieu que lui-même a souffert le martyre, c'est pourquoi Hossein, prince, roi des martyrs est le grand intercesseur, la « porte du paradis », l'homme par qui le salut advient, le rédempteur.

La religiosité populaire est entièrement centrée autour du drame de Kerbala, du martyre des gens de la tente. Il ne s'agit pourtant pas seulement de la représentation d'un drame historique, de la remémoration de l'acte fondateur d'une religion. L'effervescence de la célébration, sa fréquence et la passion qu'elle suscite nous prévient d'une telle réduction. Bien davantage, il s'agit manifestement d'un mythe qui est vécu immédiatement par les classes populaires d'aujourd'hui, c'est-à-dire de

la vision du monde dramatique de ces classes, représentée sous une forme concrète, celle d'un événement vécu par des êtres de chair et de sang et raconté dans le plus extrême détail avec des anachronismes qui n'en font que réhausser la véracité, dont la saisie se passe de tout concept parce qu'il en appelle immédiatement à la sensibilité de l'individu, à ses jugements moraux et à l'impulsion de ses passions. Le rappel d'un événement historique ne fait qu'affirmer la continuité culturelle du peuple, l'ancienneté de la vision du monde qui l'habite. Est exprimé le drame de l'existence présente, poursuivant le drame collectif qui n'en finit pas de parcourir le temps, est célébré le culte de cette douleur infinie de l'existence qui déchire les êtres les plus chers, brise la vie avant qu'elle ne s'accomplisse. Récité, représenté, remémoré dans la transe des flagellants, le drame de Kerbala est l'hymne funèbre que le peuple iranien chante à la gloire de son propre malheur, il est hymne à son sacrifice, au sacrifice de sa quotidienneté qu'il se donne à voir sous une forme condensée et se représente dans des actes qui peuvent devenir modèles.

Le drame projeté est celui de l'Etat et de la Nation, le premier sous les apparences d'un prince entouré de son armée, la seconde sous la forme d'une famille, d'un groupe familial élargi, puisque la Nation ne se se conçoit pas tant comme être collectif que comme ensemble d'individus ou de familles. Le détenteur réel du pouvoir est usurpateur, il représente l'illégalité ; la famille qu'il martyrise, i.e., le peuple, en est le détenteur réel, est le héros de la légalité ; le premier est odieux, la seconde d'une vertu exemplaire. Entre les membres de la famille sainte, paradigme du peuple, s'expriment des sentiments qui sont conçus comme ne pouvant apparaître qu'au sein d'une famille : la plus extrême piété, la compassion infinie, l'abnégation totale. Dans ce discours utopique que la nation prononce, sont exprimées les relations qu'elle voudrait voir s'instituer entre ses membres face au pouvoir oppressif. L'utopie proférée n'est autre que l'extension à la Nation, à l'ensemble des relations entre individus qui la composent des vertus familiales les plus hautes telles qu'elles sont projetées dans la famille sainte des gens de la tente. Au travers du mythe (au travers de Hossein et de la sainte famille dans l'intimité de laquelle chacun entre) sont exprimées les relations de solidarité qui lient l'ensemble des membres de la Nation, les obligations auxquelles aucun ne peut se soustraire puisqu'elles sont inhérentes à ces relations par-dessus toutes privilégiées que sont les relations de solidarité familiales. Si le martyr est le destin de l'un, tous les autres membres de la famille, par solidarité, le briguent pour eux-mêmes, entrent en compétition pour le sacrifice de leur vie. Celui-ci devient, entre tous, objet d'émulation. Telle est la leçon centrale que disent *Rowzê Rhâni(s)* et *Ta'zié(s)*, qu'expriment en gestes les *Dasté(s)* des flagellants, que répète, dans la multiplicité de ses formes, l'inlassable hymne au martyr, l'inlassable appel au témoignage par la mort face à la violence (*zour*), à l'oppression (*zolm*) et à la tyrannie (*sétam*).

La représentation du monde des classes populaires menace le pouvoir, représente pour la société politique un pôle idéologique d'instabilité

puisqu'elle conduit à dénoncer l'injustice du pouvoir régnant et son illégitimité. Le pouvoir sait très bien, en réalité, qu'il est en présence d'un mythe populaire vivant, que le drame historique évoqué a valeur de paradigme, que le discours populaire sur le pouvoir est d'autant plus dangereux que l'exercice du pouvoir est donné comme mauvais de façon trans-historique, que sa malignité est située dans sa nature même. C'est pourquoi il craint les manifestations auxquelles la vision populaire du monde donne lieu. Sans doute, les Kadjars ont-ils un certain temps encouragé ces manifestations, pour des raisons essentiellement politiques probablement : faire pièce au pouvoir des ulémas en s'appuyant sur la religiosité populaire, aussi par goût du faste qui tend alors à dénaturer le sens des cérémonies populaires ; mais cette faveur n'a jamais été sans crainte quant aux forces mises en jeu (voir notamment le désir d'Amir Kabir d'interdire les représentations de mystères). Reza chah Pahlavi, quant à lui, décréta l'interdiction des *Rowzé Rhâni(s)*, *Ta'zié(s)* et *Dasté(s)* en raison, rapporte-t-on, de la répulsion que suscitent pour la conscience moderne des pratiques qui incitent au fanatisme ; argument qu'il convient, bien entendu, de rapporter à une dictature totalement dénuée de scrupules. Il fallut attendre l'abdication de Reza Chah pour que la mesure, à la demande des ulémas, soit rapportée.

Il nous faudra examiner le problème de l'effectivité dans l'histoire de la représentation populaire du monde. Disons tout de suite que cette effectivité n'est à l'évidence pas linéaire et que ce n'est donc pas dans cette voie qu'il faut chercher. Mais si la linéarité n'existe pas, c'est donc que la signification concrète du mythe, c'est-à-dire la façon et la mesure dans lesquelles il engage les actes des individus, change avec les circonstances, avec la conjoncture sociale et politique. Il n'y a là aucune difficulté pour le peuple qui vit dans l'histoire ; la pensée religieuse, soucieuse de normativité y trouve par contre sujet à recommandation, lorsqu'elle s'en saisit.

Thème central de la religiosité populaire, objet d'un véritable culte populaire, le martyr est pratiquement ignoré par la réflexion religieuse. Au cours des vingt dernières années, on ne rencontre aucun débat sur ce thème ; deux savants religieux reconnus seulement lui ont consacré une réflexion (Mortezâ Motahhari et Mahmûd Tâlerhâni). Au début des années 1960, un groupe de clercs et de laïcs s'est efforcé de repenser la place de l'Islam dans un monde en transformation. Leurs débats ont porté sur le problème central du pouvoir dans une société islamique et donc, d'une part, sur des questions de principe telles que la signification socio-politique qu'il convient d'accorder à l'attente du douzième Imam, les implications de l'Islam dans la vie économique, sociale et politique et la méthode pour élaborer ces implications, la portée du principe coranique d'injonction au bien et à l'interdiction du mal, d'autre part, sur des questions relevant davantage du domaine des moyens comme les contenus de l'enseignement prodigué dans les écoles religieuses, l'organisation financière du clergé de façon à le rendre indépendant du pouvoir, l'organisation du leadership religieux (voir à ce sujet, Sharough Akhavi, *religion and politics in contemporary Iran*, Suny, Albany, 1980).

Ce mouvement de réforme n'a directement impliqué qu'un petit nombre de savants religieux ; il a trouvé un écho surtout parmi les étudiants en théologie et parmi les jeunes prêtres. Par ailleurs, il a soulevé le mécontentement de la hiérarchie religieuse de l'époque. Beaucoup plus que l'écho qu'il rencontra, son importance provient du fait que ceux qui l'ont animé ont acquis rang de leader au moment de la révolution (M. Behechti, M. Bâzargâne, M. Motahhari, M. Tâléhâni).

Il représente une remise en question de l'attitude observée jusque-là par le clergé vis-à-vis du pouvoir politique. Très explicitement, un réformateur comme Mehdi Bâzargâne posait que le shi'isme s'il était fidèle aux imams ne pouvait accepter la dictature et donc se taire en face d'elle ; il rejetait donc le principe, officiellement adopté, de la restriction de pensée dans le rapport à l'opresseur, proposait un tournant majeur dans la conduite politique des croyants.

Lorsqu'on s'interroge sur la signification sociale de ce mouvement de réforme, c'est-à-dire sur ce qui le motive fondamentalement et explique son contenu, on parvient à la conclusion qu'il répond essentiellement à un problème de maintien de l'hégémonie dans un contexte socio-politique en transformation. Le danger auquel l'Eglise (le mot, en persan, n'existe pas ; la chose est bien présente dans l'organisation du clergé (*rohâniyat*), en dépit de sa spécificité et de sa mobilité) doit faire face dès la fin des années 1950 est l'autonomisation de l'Etat grâce à la rente pétrolière et donc la tendance à l'absolutisme sous une forme bureaucratique. Cette tendance a pour conséquence un contrôle de plus en plus étroit exercé sur le clergé, sa dépendance croissante, sa dépossession progressive du rôle politique et social qu'il pouvait exercer jusque là (voir en particulier l'importance de son rôle politique depuis la chute de Rezâ Chah en 1941, Ch. Akhavi, *op. cit.*). En d'autres termes, les transformations de la nature de l'Etat requièrent de la part de l'Eglise Shi'ite une transformation de son rapport à lui, plus exactement, étant donné la tendance absolutiste (pour ne pas dire totalitaire) de l'Etat en place, une transformation de la représentation de l'Etat. C'est dans cette période que se fait jour chez certains savants religieux l'idée que le pouvoir politique doit revenir aux clercs (en 1971, notamment, paraît l'ouvrage de R. Rhomeyni, *Le Gouvernement Islamique*). Plus ancienne est l'idée qu'il n'y a pas dans l'Islam de séparation entre le religieux et le politique mais nul n'en avait jusque là tiré une telle conséquence. (M. Tâléhâni qui, en ce domaine comme en d'autres, est un précurseur, soutient la thèse de l'absence de séparation dès 1954, mais il ne revendiquera jamais le pouvoir politique pour les clercs seuls, estimant qu'ils avaient à y participer au même titre que les autres citoyens.)

Le mouvement de réforme de la pensée politique de l'institution religieuse n'a donc ni la même base ni le même objectif que la contestation populaire du pouvoir. Il atteste une divergence voire un divorce passé, représente une rencontre (ou son renouveau) et la base idéologique possible d'une alliance entre le mouvement populaire et l'autorité des clercs. La différence pourtant subsiste puisque du côté populaire

on est en présence d'une contestation transhistorique du pouvoir, de l'autre d'un effort pour repenser les institutions politiques répondant aux enseignements de l'Islam, donc pensée de l'Etat, pensée d'une volonté d'hégémonie (cette constatation n'est évidemment pas incompatible avec l'idée que la réforme des institutions politiques, telle qu'elle était envisagée, tendait à une amélioration considérable du statut des classes populaires et qu'elle devenait une nécessité historique du fait des transformations économiques sociales, et que, donc, sa pensée était à la fois légitime et nécessaire).

'A. Shari'ati est le héraut d'une protestation d'une nature toute différente. Il conteste à la fois le pouvoir, le clergé Shi'ite et, radicalement, l'interprétation cléricale de l'Islam. En réalité il accuse la différence et dénonce l'antagonisme entre l'Islam savant et la religiosité populaire. Il conteste le premier comme instrument hégémonique allié de fait au pouvoir politique à partir du second comme idéologie du refus de l'oppression dans sa forme tant politique qu'idéologique.

Alors que le mouvement de réforme qui traverse le clergé est réflexion sur le rapport au pouvoir politique et s'explique par le fait que le mode « traditionnel » d'hégémonie tombe en désuétude, l'appel de Shari'ati est contestation du pouvoir et s'appuie sur la dérégulation et l'oppression croissante dont sont victimes les masses populaires dans les années 1960. Sa pensée n'est pas pensée de l'Etat, serait-ce d'un autre Etat, mais pensée de la contestation du pouvoir ; l'Islam selon lui, est appel divin à la justice sociale, discours utopique sur une communauté à construire qui ignore exploitation et domination. Toute sa réflexion est réflexion sur les martyrs fondateurs (dans les années 1967-1973, il enseigne dans un *Hosseinié*, c'est-à-dire dans un lieu dévoué au prince des martyrs). Il s'ancre donc immédiatement dans le mythe populaire, si bien que lorsqu'il parle des imams, il ne parle pas d'histoire mais du temps présent, témoigne contre l'oppression actuelle. C'est pourquoi, très rapidement, sa popularité est immense, sans commune mesure avec l'audience que reçoivent quelques années plus tôt les travaux du mouvement de réforme issu principalement du clergé. A la religion savante, il reproche essentiellement d'avoir projeté dans le ciel, rendu intemporel et abstrait un appel universel à la construction immédiate et concrète d'une société meilleure favorable à l'épanouissement de l'homme. Les notions essentielles de l'Islam shi'ite ont ainsi été détournées de leur signification originelle. La notion centrale d'imamat par exemple. Des imams guides révolutionnaires, responsables dans leur foi, conduisant le peuple dans la lutte contre la tyrannie, à la découverte de la communauté humaine sont devenus des êtres absolument purs et infaillibles, des esprits surnaturels et sacrés proposés au seul culte des hommes ; ils se présentent alors comme le complément non antagonique, dans le monde de l'au-delà, d'un pouvoir réel, oppresseur et illégitime qui, dès lors, n'est plus contesté (*Tashayyo' e'alavi va Tashayyo' e Safavi*, Téhéran, 1350/1971). La leçon qui parcourt toute l'œuvre de Shari'ati et qu'elle porte en elle-même, dans sa passion et ses accents prophétiques est finalement que l'Islam comme savoir n'est rien ; l'Islam est combat-

tant, il est praxis révolutionnaire. La critique atteint le clergé de plein fouet non seulement parce qu'il apparaît comme le principal responsable du dépouillement de l'Islam de sa dimension politique, de son mode d'inscription dans le temps, de sa signification axiale : l'effort permanent en vue de l'établissement d'une société juste (interprétation que Shari'ati donne de la notion d'attente eschatologique du shi'isme, *entezâr*), mais aussi parce qu'il dépouille le croyant de sa responsabilité individuelle, le renvoyant au magistère des clercs, du *mardja' é-tarhlid* (source d'imitation) en particulier dont les opinions et décisions doivent être suivies aveuglément (alors que Shari'ati réduit la notion de *Tarhlid* à la relation du non initié au spécialiste qu'il consulte). Le Shi'isme anti-clérical de Shari'ati met en cause non seulement le clergé « traditionnel » qui depuis les Safavides avait adopté une attitude passive vis-à-vis du pouvoir politique et en était réellement complice mais aussi le clergé réformiste (celui du début des années 1960) et le clergé révolutionnaire (celui des années 1970 rejetant désormais le principe monarchique) qui n'abandonnent pas le principe du rôle dirigeant du clergé ou même revendiquent pour lui le pouvoir politique.

L'œuvre de Shari'ati représente, dans son tréfonds, la remontée de la religiosité populaire, de sa contestation pratique inlassable du pouvoir politique, de sa différence par rapport à la religion savante, et de sa méfiance vis-à-vis des clercs. Elle rend à la religiosité populaire une stature intellectuelle et morale que la domination clérical lui avait ravie, elle l'élève au rang des grands mythes révolutionnaires du Tiers Monde d'aujourd'hui. Elle réconcilie le peuple avec sa propre culture, autonomise sa réflexion et son action ; telle est la source du succès qu'elle a rencontré et du fait qu'elle apparaît comme l'inspiratrice essentielle des intellectuels du peuple qui ont animé la révolution et pressent de la poursuivre. Son contenu et sa portée ne pouvaient qu'inquiéter au plus haut point la hiérarchie religieuse, au temps même où il enseignait et depuis. Sa popularité l'a longtemps protégé d'une condamnation officielle ; le développement des conflits idéologiques dans la révolution y a pourtant conduit ; elle a été prononcée par un aréopage de savants religieux au début de 1980. Les critiques habituellement formulées contre 'A. Shari'ati sont de deux ordres. Les premières tendent à le récuser en raison d'erreurs d'ordre théologique. 'A. Shari'ati n'ayant pas suivi le cursus des études religieuses ces erreurs sont très probablement réelles. Cependant, si l'on observe que son apport consiste en une réinterprétation globale de l'Islam qui ne peut être réduite à des points particuliers de théologie et n'est pratiquement pas entamée en tant que telle par les erreurs qui lui sont reprochées à supposer qu'elles soient pertinentes, il faut admettre que la critique manque son objet, et n'a d'autres intérêt que de décrire la réaction de savant religieux par rapport à un outsider dont ils veulent détruire le crédit ; il dit en quelque sorte ceci : 'A. Shari'ati n'a pas le droit de parler puisqu'il n'appartient pas au milieu des théologiens. Le second ordre de critique cherche à atteindre l'œuvre dans sa totalité : elle trouverait son inspiration en Occident. De fait, 'A. Shari'ati n'a jamais caché ce qu'il devait à la

rencontre intellectuelle d'hommes aussi divers que J. Berque, A. Carel, E. Durkheim, Fr. Fanon, L. Massignon, J.-P. Sartre, M. Weber, etc. ; il faisait d'ailleurs de la migration (*hedjrat*), c'est-à-dire du dépaysement, de la rencontre avec l'autre, un moment essentiel dans le développement des individus et des civilisations (l'Islam lui-même est daté de l'Hégire). Pourtant ce qu'il doit à la pensée occidentale paraît à la lecture de ses travaux fort mince (les critiques que, pour rejeter l'un et l'autre, il adresse au marxisme et à l'existentialisme, montrent en outre combien il leur est demeuré extérieur) ; peut-on dire qu'il a retenu qu'un enseignement, mais essentiel, le refus radical du quiétisme, une attitude prométhéenne, la volonté de changer le monde ? A tout bien considérer s'agit-il vraiment d'un emprunt à l'Occident ? Lui-même, ne réfère pas à l'Occident cette attitude mais la légitime par l'Islam ; et l'analyse suggère que, d'une part, la réinterprétation qu'il propose se fonde dans la culture populaire, que, d'autre part, elle est rendue nécessaire par le bouleversement de la société iranienne, la pénétration occidentale, la violence faite aux classes populaires par la périphérisation. Le contact intellectuel de Shari'ati avec l'Occident (la migration) n'aurait alors fait que favoriser l'expression dans une forme élaborée et ainsi, dans une certaine mesure, activer la remontée d'une dimension latente de l'Islam populaire dont le réveil était surdéterminé par les tensions qu'engendre l'intensification de la pénétration capitaliste. A ce point, il nous faut examiner la représentation de l'histoire dans la conscience populaire et la place centrale qu'y tient le martyr. De manière à mettre en lumière un certain nombre de problèmes que pose cette représentation on exposera au préalable le sens attribué au martyr par un théologien réputé qui a occupé un rôle éminent dans le mouvement religieux de réforme des années 1960 et 1970 (M. Motahhari, *Shahid*, 1977).

Le martyr est défini par M. Motahhari par deux caractéristiques fondamentales : le témoin affronte la mort au nom d'une cause sacrée ; il le fait consciemment en pleine connaissance des dangers encourus. Le théologien souligne en outre, en prenant l'exemple de Hossein, que le martyr est un témoignage sur les vérités les plus hautes n'acceptant aucun recul devant ses conséquences ultimes et, en prenant celui de 'Ali, que la vie du martyr ne prend de sens que dans la perspective du témoignage est entièrement tendue vers lui. M. Motahhari consacre un long développement au fondement religieux de la valorisation du martyr et de sa sainteté dans le Coran et les traditions.

Parmi les quelques passages du Coran où est annoncée la place réservée au martyr dans l'autre monde, il n'en retient qu'un mais particulièrement explicite, qui se situe dans l'évocation de la bataille de Ohod (III, 169) :

« Et ne crois point que sont morts ceux qui ont été tués dans  
« le chemin d'Allah ! Au contraire ! Ils sont vivants auprès de  
« leur Seigneur, pourvus de leur attribution. »

(traduction R. Blachère)

En réalité, entre la définition du martyr qui ressort de ce passage du Coran, que l'on retrouve ailleurs dans le texte sacré, et les paradigmes de 'Ali et d'Hossein, une différence essentielle apparaît que M. Motahhari ne signale pas et que sa définition cache par son ambiguïté (elle est suffisamment générale pour englober la différence mais immédiatement précisée par des exemples qui la tirent en un sens). Le combat de Ohod s'inscrit dans le cadre d'une lutte pour la foi (*djihad*), pour une cause sacrée ; les hommes meurent donc dans la Voie de Dieu. Mais les croyants se sont engagés dans la bataille avec l'espoir de la gagner, d'en sortir vivants, et non de mourir en témoins. La mort fait partie des hasards de la rencontre ; elle est une occurrence acceptée en témoignage de la Voie de Dieu, de sa parole. Le combattant qui meurt dans la Voie de Dieu acquiert le statut du martyr : une place privilégiée lui est réservée dans l'autre monde, à proximité du trône divin. Le statut de martyr apparaît essentiellement comme un don de Dieu, comme un privilège accordé à ceux qui sont morts dans sa voie.

Dans l'événement de Kerbalâ, étant donné le déséquilibre des forces, l'issue, dès le départ, ne fait aucun doute ; le sacrifice de Hossein et des siens est écrit d'avance et ne relève en dernière analyse que de la volonté de témoigner. Le croyant sait que son témoignage a la mort pour conséquence, fait de sa mort elle-même le sceau de son témoignage. La mort n'est pas un hasard, elle est elle-même témoignage, combat pour la vérité. Le martyr assure, certes, dans ce cas aussi, une place privilégiée dans l'au-delà, mais surtout, il est pour tous, ici, un signal, celui de l'injustice du pouvoir. Alors que, dans le cas des affrontements de la première communauté des croyants aux Mekkoïs, le succès de la foi est attendu de la victoire, la défaite de Ohod n'étant interprétée que comme une épreuve envoyée par Dieu pour reconnaître ses fidèles, dans le modèle de Kerbalâ, c'est la défaite, la mort qui assure le succès de la vérité et de la foi parce qu'elle est témoignage contre l'injustice du prince. On se situe dans ce second cas à proximité de ce qui apparaît répréhensible : la recherche de la mort sur le champ de bataille, parce qu'identifiée au suicide. En réalité les cadres sociaux sont ici et là fort différents ; le texte sacré fait référence à l'affrontement de deux organisations militaires (celles de deux communautés, de deux Etats, etc.) ; les événements de Kerbalâ ont trait à la contestation du dominant par le dominé, d'un pouvoir d'Etat par un petit groupe de justes qui ne disposent d'autre arme pour manifester l'injustice du pouvoir que leur propre mort.

Il faut ici remarquer (après A.J. Wensinck, *The oriental doctrine of the martyrs*, *Mededeelingen des Koninklijke Akademie*, Amsterdam, 1920-22, L III, Ser. A, n° 6) que le terme *Shahid* n'apparaît pas dans le Coran pour désigner le témoin du verbe par la mort ; il y a le sens de témoin des actes des hommes et des croyants, que le témoin soit Dieu, le prophète ou les croyants : comme dans ce verset (II, 137) :

« Ainsi nous avons fait de vous (croyants !,) une communauté  
« éloignée des extrêmes, pour que vous soyez témoins à l'en-

« contre des Hommes et que l'Apôtre soit témoin à votre  
« rencontre. »

La signification témoin par le sang versé n'apparaît que plus tard. Cette évolution sémantique est contemporaine de l'élaboration de la doctrine du martyr dans l'Islam, très présente dans les traditions et les traités dogmatiques, et parallèle à une tendance analogue dans le christianisme oriental. Ces développements laissent supposer la rencontre par l'Islam de conditions idéologico-politiques nouvelles (peut-être anciennes dans les régions où l'Islam s'est étendu puisque les représentations du martyr y paraissent lointaine, A.J. Wensinck, op. cit.). On pourrait alors être en présence d'un effort de la part des théologiens pour coiffer les représentations et les conduites liées à ces conditions par l'autorité du Livre, mais de façon formelle plutôt que d'en rechercher une justification spirituelle. Quoi qu'il en soit sur ce point, c'est bien un effort de cette nature qui inspire la démarche de M. Motahhari (dont le discours s'inscrit d'ailleurs certainement dans un courant ancien). La différence de sens évoquée plus haut n'a pu échapper à un analyste averti, aussi est-il permis de reconnaître dans l'amalgame qu'il propose l'effort du clergé pour contrôler symboliquement des représentations populaires vivantes. De cet effort, l'on retrouve au reste une autre manifestation patente dans son texte.

Soucieux de fonder en théologie la croyance populaire dans la régénération par le martyr, M. Motahhari cite un dit du prophète affirmant que Dieu « n'aime rien tant qu'une goutte de sang versée dans sa voie », qui est tout à fait hors de propos puisque la régénération a trait à l'efficacité du martyr parmi les hommes, c'est-à-dire, au processus d'expansion de la grâce qu'il engendre, qui, sans lui être étranger, est tout autre chose que la satisfaction de Dieu et les privilèges qu'il accorde au croyant martyr ; ceci se réfère au premier sens du martyr attesté dans le Coran, cela à la conception qui s'est développée dans le Shi'isme.

M. Motahhari procède cependant à une critique du culte populaire du martyr. Les masses, fait-il observer ont, tort de pleurer sur l'Imam Hossein au titre seulement de l'injustice subie, de l'arbitraire de sa mort, « elles expriment un profond regret pour sa mort, mais s'intéressent peu à ses actes héroïques admirables ». Les pleurs ne sont justifiés, souligne-t-il, que dans la mesure où ils expriment l'identification au martyr et la passion que l'on porte à son témoignage (« Le martyr engendre, dit un *hadith* cité, l'esprit de courage, pleurer pour lui signifie participer à son courage »).

Cette critique de M. Motahhari est particulièrement intéressante parce qu'elle semble faire écho à un texte de A. Shari'ati de 1972 (*Tashayyo'e sorrh*). Pour celui-ci, on l'a souligné, le martyr n'est pas une dimension de l'Islam mais son essence même. L'Islam c'est d'abord la négation de la profession de foi (« il n'y a d'autre Dieu que Dieu ») et le Non que Mohammad opposa à la société telle qu'elle était de l'Arabie de son temps. Depuis, ce Non a été repris chaque fois que la

communauté fut confrontée à la tyrannie. Ainsi, pendant huit siècles, le Shi'isme alavite est-il un mouvement révolutionnaire opposé à des pouvoirs autocratiques, à des régimes de domination violente et au clergé que ces régimes se sont soumis. Toute cette période est celle de « Shi'isme rouge », celui de la révolte, du martyr ; l'*âshurâ* y est un rite mémorial important qui rappelle que le peuple attend la justice, la rédemption promise par le martyr. Avec les Safavides, le clergé s'allie au pouvoir et la religion du martyr est transformée en religion de deuil ou « Shi'isme noir ». Mais, « l'Islam réel est l'Islam caché sous le manteau rouge du martyr ».

A. Shari'ati accuse en somme le clergé de « détournement de conscience » (*estéhmâr*, selon sa propre expression) alors que M. Motahhari dégage les clercs d'une responsabilité qu'il fait supporter par les masses elles-mêmes. Le problème est ainsi posé de la représentation et de la réalité de la place du martyr dans l'histoire.

Dans le discours populaire, le martyr se situe au tournant de l'histoire, à l'articulation du temps de l'obscurité et de temps de la lumière, il annonce et engendre la révolution : cependant, le rôle qu'il joue, la fonction qu'il occupe dans la transformation ne sont pas saisis par la conscience réfléchie, demeurent de l'ordre du vécu, de l'implicite du discours ; ce qui tend à montrer combien le martyr est intrinsèque à la représentation populaire du monde.

Nous pouvons ici partir d'une représentation qui appartient anciennement à la culture populaire (A.J. Wensinck op. cit.) et a trait à la mutation qu'opère le martyr dans le corps du supplicié. La théologie la reprend et la souligne ; le corps du martyr n'a pas à être lavé comme doit l'être, dans le rituel islamique, le corps du mort, il n'a pas non plus à être vêtu d'un linceul neuf ; il doit être enterré dans les habits mêmes qu'il portait au moment de sa mort. L'interprétation donnée de cette représentation par le théologien, auquel nous pouvons nous référer ici parce que, ce qu'il nous dit relève de la culture du peuple, n'appartient pas originellement au registre de la religion savante même si celle-ci s'en est saisi, est particulièrement remarquable (au contraire de l'interprétation postiche et naïve de A.J. Wensinck). L'esprit et la personnalité du martyr sont si parfaitement purifiés que son corps, son sang et ses habits sont aussi atteints par cette purification. Le corps du martyr est spiritualisé au point que les règles applicables à son esprit conviennent à son corps ». (M. Motahhari, op. cit.). De même, le martyr régénère toute la société, la revivifie, transforme son sang, en renouvelle le courage et le zèle. L'image qu'évoque le martyr est celle du feu, de la lumière (chez M. Motahhari mais aussi chez 'A. Shari'ati) qui transforment l'ombre en clarté, plus exactement l'image de la matière qui, en se consumant, en se détruisant par la flamme, devient illumination. Le mythe est donc celui de la transsubstantiation par une action violente telle que celle du feu. La mort du martyr transsubstantie le mal en bien au plan de l'individu mais aussi au plan de la communauté à laquelle il appartient. Le martyr, dans son sacrifice, représente la communauté, il représente, est son martyr ; sa rédemption est identique à la redemp-

tion qu'il obtient pour elle. Cette représentation de l'efficace spirituelle du martyr ne nous dit pas si et en quoi il transforme réellement l'individu et la société, si et comment il intervient concrètement dans la vie quotidienne et l'histoire.

Les voyageurs européens qui, depuis longtemps, ont parcouru la Perse, ont fréquemment noté, parfois avec ironie, que la commémoration des martyrs, même sous ses formes les plus intenses, comme les processions des flagellants, ne paraissait affecter en rien la conduite des individus et, qu'aussitôt terminée la célébration, chacun reprenait ses occupations coutumières. Le culte des martyrs est souvent apparu comme une parenthèse curieuse, somme toute folklorique, dans la vie des Persans ; il ne se donnait à voir, peut-on commenter, que comme motif culturel à connotation religieuse sans rapport avec le temps présent. C'est au reste aussi ce que nous disent M. Motahhari et 'A Shari'ati en assignant au phénomène des causes différentes lorsqu'ils regrettent que le culte des martyrs revête seulement une dimension doloriste au temps de la prégnance de l'Etat des Pahlavis.

Cette interprétation, en raison de son simplisme, peut être ressentie comme suspecte ; mais, jusqu'en 1977, on ne trouvait pas, dans la réalité, des motifs suffisants pour procéder concrètement à sa critique. Le rôle joué par le martyr dans la révolution de 1978-79 y engage par contre ; mieux, il invite à une critique de la politique à partir de la représentation populaire du martyr. Mais, en même temps, ce rôle nous met en garde contre toute interprétation linéaire, contre tout continuisme puisqu'il a été revêtu en un moment historique donné. Si donc nous remontons le temps à partir de ce moment révolutionnaire où, tout à coup, les individus témoignent par la mort de l'injustice du pouvoir, c'est-à-dire actualisent le rôle du martyr dans l'histoire, et, donc une représentation de l'histoire dont le martyr est un moment révolutionnaire, nous devons admettre que cette mutation opère dans et procède d'une représentation préexistante, d'une représentation qui existait au temps de la prégnance de l'Etat. Cette représentation, en outre, ne pouvait pas alors être seulement motif culturel conservé en l'état de simple souvenir, i.e. mort, sans relation avec la vie quotidienne, mais représentation vivante, c'est-à-dire s'inscrivant dans une pratique ; et cette pratique doit à la fois impliquer comme dimension de sa compréhension, de sa logique, la remémoration du martyr et de sa fonction historique, et, cependant rejeter l'actualisation par les individus du témoignage par la mort, c'est-à-dire impliquer le culte doloriste du martyr. La question que pose en définitive le rôle effectif du martyr dans la révolution est celle de l'unité des rites doloristes de remémoration et de la pratique sociale des classes populaires au temps de la prégnance de l'Etat.

La remémoration, on l'a fait observer, peut être interprétée en raison de son caractère effervescent, comme un hymne funèbre par lequel le peuple célèbre son propre sacrifice, le malheur de sa vie quotidienne ; elle est cri de douleur à propos de l'injustice subie. La dimension centrale de la vision du monde qu'implique immédiatement l'inlassable répétition de cet hymne est la dualité Etat-Nation, l'opposition d'un Etat

illégitime et injuste et d'une nation juste dans son essence, détentrice légitime mais dépossédée du pouvoir. Si bien que la remémoration, dans son dolorisme même, dans sa passivité (apparente) même, comporte bien des effets pratiques immédiats.

Apparemment le rite de remémoration semble correspondre à une position quiétiste, puisque le culte des martyrs qui ne s'actualise pas en témoignage, permet à l'Etat illégitime et injuste de se reproduire ; puisque cet Etat vit et se reproduit en chacun des individus qui en sont peu ou prou les complices. Sa prégnance n'est que le produit de leur complicité. Les implications politiques du culte des martyrs ne s'arrêtent cependant pas là ; parce que la dualité Etat-Nation est bien une dualité de l'individu en lequel vit l'Etat, et que cette dualité de l'individu entraîne ses propres conséquences dans la nature de l'Etat.

Chaque individu se considère divisé en deux parts : une part actuelle, celle de la vie dans le monde tel qu'il est, celui d'une violence qui se propage à partir de l'Etat avec lequel les compromissions sont nécessaires, permanentes. Cette part de soi, relève de la contingence, de l'aliénation rendue nécessaire par l'Etat, pôle du mal ; ténébreuse et abjecte, elle est un espace rejeté de soi-même, un non-soi. Et puis une part rêvée, lumineuse, celle du vouloir être, espace des fantasmes fraternels, de l'utopie libertaire, du témoignage de la vérité, qu'expriment si merveilleusement les récits et représentations de la passion de Kerbalâ. Cette part rêvée est extraordinairement réelle, présente, alors que la part concrète de l'existence est vécue comme insaisissable, hallucinatoire, ne retrouve un caractère concret que projetée dans l'Etat, puissance maléfique, aux contours incertains et, pourtant, nettement séparée des individus, étrangère à la Nation. L'Etat, conçu comme pôle et réceptacle du mal est condamné au mal par la représentation même de sa malignité qui investit l'action de tous ceux qui en acquièrent une part plus ou moins grande : ne se représentant pas autrement que par la violence, le pouvoir devient nécessairement violence dans la pratique de ses agents. Corollairement, l'Etat étant conçu comme étranger à la Nation, ne peut être objet d'identification pour les individus ; c'est-à-dire qu'il ne peut pas espérer obtenir le consensus de la nation et ne peut donc rien entreprendre qui exige ce consensus. La représentation populaire de l'Etat le rend impuissant à agir autrement que par la violence, il est réduit aux fonctions de pillage et de répression, il ne peut entrer dans une autre relation avec la Nation. La direction intellectuelle et morale mais aussi celle des orientations politiques et économiques des individus revient finalement à des autorités extra-étatiques dressées contres l'Etat : clergé Shi'ite, aînés des unions de famille, aînés de villages, etc.

Ainsi la commémoration des martyrs au temps de la prégnance de l'Etat est bien d'abord une pratique cathartique puisqu'une de ses dimensions essentielles est la lamentation sur l'injustice subie et non une action positive contre cette injustice ; elle permet en définitive au pouvoir de se reproduire. Pourtant, en même temps, est véhiculée la représentation de la malignité et de l'extranéité de l'Etat et engendrée

son impuissance à intervenir autrement que par la violence. Enfin, la commémoration est discours utopique, discours sur la communauté se réalisant lorsque les individus se dressent pour témoigner de l'illégitimité et de l'injustice de l'Etat, lorsque la lation à la fois s'approprie et détruit dans cette appropriation l'Etat.

On peut regretter le dolorisme de la religiosité populaire au temps de la prégnance de l'Etat, le fait que le culte des martyrs ne conduise pas à leur imitation. Pourtant, l'analyse dans toute son ampleur de ce culte suggère qu'il est loin de signifier, d'engendrer la passivité à l'égard de l'Etat. Il exprime aussi une vision du monde, une culture politique qui s'actualise dans une pratique collective de réduction de l'Etat, de limitation de ses possibilités d'action, de négation de sa nécessité : en même temps, il rappelle par la répétition de la valeur du témoignage, que et comment l'Etat peut être annulé et prépare un ailleurs, un autrement.

Telles sont les significations (ou plus exactement la signification plurielle) que porte le culte des martyrs lorsqu'on l'interroge à partir de la révolution. En même temps entre ce culte au temps de la prégnance de l'Etat et la pratique du martyr au temps de la révolution, se produit une inversion dialectique. Le culte du martyr se transforme en sa pratique, c'est-à-dire en témoignage contre l'Etat, en témoignage de la vérité par la mort ; le dolorisme, les lamentations sur le sort injuste réservé aux justes se transforment en congratulations pour la courage des martyrs, en expressions de joie pour la lumière que leur mort répand ; le discours utopique se transforme en utopie vécue. Le martyr devient source d'imitation (*mardja'-é-tarhlid* populaire si est permis un tel rapprochement). La société fraternelle se réalise ici et maintenant comme elle l'a fait à la fin de 1978 et au début de 1979, en dépit des conditions difficiles d'existence, malgré les contingences ; elle nie les difficultés réelles de sa réalisation. La part rêvée de l'individu et de la collectivité (leur part surréelle plus réelle que le réel !) devient totalité concrète. Le spirituel (ou plus exactement l'essence) se réalise ; le temps s'ouvre sur sa fin, sur l'image réalisée de sa fin, cette image qui guide les individus dans l'histoire.

La dialectique du martyr telle qu'elle est vécue pose un problème historique. Quand passe-t-on du temps du culte des martyrs, du dolorisme, du discours utopique au temps du témoignage, à celui de la joie du martyr et de l'utopie réalisée. La réponse peut être donnée *a priori* si l'on observe que le passage de la première à la seconde phase est celui de la résignation à la révolte contre l'injustice. De l'une à l'autre, s'est transformée l'attitude à l'égard de l'injustice soit parce qu'elle s'est réellement accrue soit parce qu'elle apparaît désormais insupportable. C'est effectivement ce que nous dit le discours populaire qui ajoute l'idée qu'existe une loi d'accumulation de l'injustice entraînant nécessairement l'inversion : le rétablissement du juste et du légitime. Cette représentation populaire d'une loi quasi-mécanique de succession du bien et du mal, au reste reprise par des intellectuels comme instrument d'explication de l'histoire, traduit dans le langage une règle de conduite

collective. L'appréciation du caractère tolérable ou intolérable du pouvoir politique relève de la subjectivité collective. Constamment, des justes souffrent et meurent en raison du défi jeté au pouvoir. Il est un temps où ce témoignage n'est pas source d'imitation parce que chacun ressent la prégnance de l'Etat dans les consciences et l'impossibilité d'un rejet collectif ; le témoin ne fait alors que signaler, remémorer une voie, éventuellement accroître le sentiment d'extranéité de l'Etat et la tension latente entre la Nation et lui. Lorsque, par contre, la représentation se développe d'un mécontentement atteignant une telle généralité,, que l'unanimité pratique peut se réaliser contre le pouvoir, que celui-ci a perdu ses fondements, tout ambigu qu'ils soient, dans la conscience, et que donc il est possible et temps de se rebeller, le martyr engendre la multiplication des martyrs et la généralisation de la désobéissance civile. C'est au travers de la perversion du langage dans les conversations vernaculaires que se manifeste le changement collectif d'appréciation du pouvoir (sur un tel processus à l'égard du pouvoir clérical issu de la révolution, voir F. Roshorhavar, Iran : la rupture d'une alliance, *Peuples Méditerranéens*, 14, janvier-mars 1981).

Deux facteurs s'entremêlent pour produire ce changement d'appréciation. La réalité de l'injustice et de la violence tout d'abord qui peut s'accroître par exemple du fait de l'appauvrissement du pays, des bouleversements économiques sociaux que provoque son rapport à l'étranger : pratiquement, toutes les grandes secousses subies par l'Etat depuis un siècle ont une telle origine ; particulièrement la dernière, par quoi l'on voit que la contestation du pouvoir et son terrassement par le martyr ne sont en rien incompatibles avec la possibilité d'assimiler à un tel mouvement un fondement économique-social. Dans le changement d'appréciation du pouvoir intervient aussi le jugement qui, toutes choses égales par ailleurs, est porté sur lui, c'est-à-dire la valorisation de la violence, de l'injustice qu'il fait subir. C'est à ce point précisément, que le clergé, en tant que classe disposant d'un rôle de direction intellectuelle et morale, s'insère dans l'histoire des rapports entre l'Etat et la Nation. Par son action idéologique, il rend acceptable ou insupportable le pouvoir de l'Etat, c'est-à-dire tend à prolonger ou écourter le temps de sa prégnance, celui du culte doloriste des martyrs, à reculer ou rapprocher le moment de la contestation active par la pratique du martyr. Or il ne fait pas de doute que durant l'ère Pahlavi, le clergé a appuyé la dynastie en des moments cruciaux (montée de Reza-Rhan, Restauration) l'a positivement soutenu en certaines périodes (années 1953-1959 par exemple), et, qu'aux époques où lui-même était directement combattu par un pouvoir tyrannique, il n'a, dans sa majorité et sa hiérarchie réagi qu'avec modération (par quoi on n'entend nullement minimiser ni le rôle de la minorité contestatrice, ni les événements de 1959-1963, ni l'opposition active de très nombreux clercs dans les dernières années des Pahlavis) ; dans l'ensemble il est impossible de dire qu'il a armé intellectuellement et moralement le peuple contre l'oppression dont celui-ci a été victime sous la dernière dynastie. Les armes idéologiques, l'exhortation au témoignage sont venues d'ailleurs essentiellement de

'A. Shari'ati ; il a activé l'inversion du culte doloriste des martyrs en rappelant la valeur de la mort comme négation totale du pouvoir, aidé au réveil des rêves millénaristes en renouvelant le discours utopique de l'Islam, et ainsi contribué à ce qui deviendra le vécu de la révolution.

PARIS - Mars 1981.

## LA COMMUNAUTE JUIVE EN EGYPTÉ

Marlène SHAMAY

« Il serait inepte de parler d'un Juif d'Egypte transhistorique, immuable », écrit Jacques Hassoun en introduction à un ouvrage collectif consacré à la communauté juive d'Egypte<sup>1</sup>, tant il est vrai que ses membres ont intégré, absorbé les cultures et les invasions, les schismes et les hérésies que leur pays et leur communauté ont subis dès la plus haute Antiquité.

L'histoire d'un ancrage avec ses avatars, celui des Juifs d'Egypte au long de vingt-cinq siècles, fait donc l'objet d'une série de textes — divers par leurs approches — mais se rejoignant autour d'une préoccupation commune : mettre en évidence l'originalité de la communauté juive dans ce pays du Proche-Orient dont l'évolution est marquée par une très profonde intégration à l'environnement *social, économique, culturel et linguistique* égyptien.

Voici qui nous intéresse tout particulièrement car ce serait en quelque sorte cette intégration des Juifs, elle-même, qui pourrait faire question :

- Sur 65 000 Juifs officiellement recensés en 1947, on n'en compte plus aujourd'hui que 300 ! C'est dire qu'à propos de cette communauté, sinon de ses membres dispersés, il convient mieux de parler au passé, dès l'instant où la création de l'Etat d'Israël est venu sonner son glas.
- Prendre la mesure de l'ampleur de la destruction et de la dispersion d'une communauté si anciennement et profondément implantée en Egypte, nous amène à nous interroger plus largement sur le destin des minorités *dans un pays en crise*, comme le font d'ailleurs Alfred Morabia et Jacques Hassoun — après coup.

A l'heure où le centralisme semble partout triompher, les avatars

d'une minorité prise dans la tourmente ne peuvent-ils pas nous aider à comprendre ce qui peut se passer dans différents pays, quand une minorité devient l'enjeu de luttes qui la dépassent, et, par « réflexe de survie », en arrive à se trahir elle-même ?

Mais au delà de cette perspective générale et à un moment où naissent ici et là des « renouveaux » sur fond de particularismes culturels pas toujours exempts de religiosité, à quel projet souscrivent les auteurs en écrivant ce livre ?

Ce livre répond d'abord, explique Jacques Hassoun, à la nécessité de recueillir les fragments d'une histoire : celle d'une minorité qui, déracinée de sa terre d'origine, est promise à plus ou moins brève échéance à l'extinction. C'est aussi une tentative de mise au point historique, la première, semble-t-il, qui s'attache à retracer une fresque qui va de la période immédiatement pré-hellénique à la période moderne. Fresque historique, mais aussi de la vie quotidienne des Juifs d'Egypte dont l'histoire est souvent confondue — à tort — avec celle des Juifs du Maghreb, alors que tout dans sa vie, dans son organisation communautaire (système du *millet* ottoman), dans son rapport à la langue arabe la rattache aux communautés mésopotamiennes ou syro-palestiniennes. Avec des nuances notables, relevées dans ce recueil.

Au cours de la rédaction de ce livre, les auteurs se sont rendus compte que si les Juifs ont vécu nombreux en Egypte, vingt-cinq siècles durant, le Juif d'Egypte a vécu ses contradictions, ses schismes et ses hérésies, sur le mode pluriel. Et cela aussi semble important à souligner, même si ce constat semble aller à contre-courant des idées reçues, celles qui ne cessent d'évoquer des mythes tels que « le » juif-éternel, ou la division irrémédiable entre « ashkénazes » et « sépharades »... La tâche à laquelle les auteurs se sont appliqués leur a permis de revitaliser, sinon de démentir, l'idéologie que recouvre cette démarche dans ce qu'elle a de plus vulgairement confusionniste et « mystique ».

Il est évident, cependant, qu'au-delà de ces considérations, écrire ce livre a permis aux auteurs de prendre la mesure de l'amour qu'ils portent à cette communauté aujourd'hui éteinte, à ce pays dont ils se sont trouvés séparés mais qui reste toujours le leur, pour ces personnages qui ont traversé l'histoire avec leur grandeur et leurs misères, leur brillance frivole et leur scrupuleuse religiosité parfois teintée d'une bonne dose d'humour, sinon de scepticisme... Mais introduire des affects et des affections dans l'ordre de l'histoire, n'est-ce pas se garder aussi des pièges de la nostalgie dans ce qu'elle peut avoir de plus sirupeux, de plus stérilisant ? Dans cette perspective, à la suite des collaborateurs de cet ouvrage dont la communauté, le pays, les affects, les affections et la nostalgie sont aussi les miens, j'ai voulu tenter ici une présentation qui, aussi réductrice qu'elle puisse apparaître, a d'abord pour but de sensibiliser des lecteurs français ou maghrébins peu accoutumés à percevoir la communauté juive d'Egypte et ses problèmes *spécifiques* autrement qu'à travers celles qu'ils ont côtoyées dans leurs pays respectifs.

Comprendre ce qui s'est passé, prendre acte de la dispersion des

Juifs égyptiens, implique non seulement un retour en arrière par le biais de l'histoire, mais aussi une analyse de la structure interne de cette communauté : sociologique, culturelle et politique. Ainsi, à suivre le cheminement des différents auteurs, ce sont certainement les clivages internes de cette minorité qui doivent retenir notre attention. Situation particulière, elle vient apporter un correctif et parfois un démenti aux considérations courantes selon lesquelles les Juifs d'Egypte auraient constitué un bloc homogène à l'intérieur de leur pays d'accueil.

Tel est le point nodal et l'originalité de la communauté juive en Egypte, puisque sans nul doute, répondant aux exigences d'une stratification sociale et non pas à des critères d'ordre confessionnel, les *clivages internes ont été bien plus importants* que les clivages externes. Et il n'est pas jusqu'à l'usage de la langue arabe, elle-même, qui n'en ait subi le contre-coup dès lors que l'introduction, tardive (XIX<sup>e</sup> siècle), des langues européennes a correspondu à un souci d'européanisation de la part d'une couche sociale bien déterminée : moyenne et grande bourgeoisie juive. Dans cette perspective, si Alfred Morabia<sup>2</sup> date la naissance d'une « bourgeoisie » juive de l'époque Fatimide en Egypte, le processus de différenciation sociale ira s'affinant, se structurant plus tard. C'est ce qu'en collaboration avec Gudrun Kramer, il s'attache à faire apparaître pour la période au cours de laquelle la communauté juive se trouve en prise avec la « modernité », c'est-à-dire les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>3</sup>. De cet exposé il nous faut retenir la complexité du brassage de populations à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, concomitante aux immigrations successives en Egypte ayant pour point culminant les années 1920-30 et déclinant dès 1940. Immigration massive ayant pour conséquence un élargissement de l'éventail de la structure économique et sociale, une élévation du niveau culturel, puis l'effondrement de ce processus par l'expulsion et l'émigration.

Certes, si avec la domination coloniale britannique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Juifs voient leur position sociale et économique s'améliorer, si aux métiers traditionnels (petits commerces, artisanat, change) s'ajoutent d'autres professions (journalisme, barreau, médecine, et pour les représentants des milieux aisés, banque, commerce d'importation et d'exportation, de fonds, construction, transformation des matières premières, industrie textile), une classe pauvre se maintient : reléguée, misérable, à la limite de la survie et regroupée dans les quartiers juifs du Caire (Haret-al-Yahoud) et d'Alexandrie (Souk-al-Samak). Une telle stratification sociale contredit assurément l'image du judaïsme égyptien perçu de l'extérieur comme le plus riche du Moyen-Orient.

Parallèlement, le rôle politique des Juifs en Egypte n'est pas négligeable, même si l'écrasante majorité des Juifs étrangers ou apatrides ne s'est pas sentie concernée par la vie politique du pays. En tant que groupe minoritaire, les Juifs ont été représentés normalement dans les différentes institutions parlementaires (Sénat et Chambre des Députés) jusqu'à la fin des années 1940. De surcroît, le *Wafd*, organisation politique la plus importante du pays, comptait dans ses rangs des intellectuels juifs, cependant que moins traditionnels que leurs aînés, de jeunes gens

juifs furent actifs dans divers groupes socialistes et communistes entre 1920 et 1950. Le rôle de certains dirigeants communistes juifs, tels que Joseph Rosenthal, Henri Curiel ou Hillel Schwartz inquiétait. Ils furent accusés de porter atteinte, par leurs sympathies communistes « aux intérêts suprêmes de la nation qui les avait accueillis ».

Mais, fait important, c'est en *milieu ashkénaze* (Juifs émigrés d'Europe orientale et de Palestine) que prendra naissance le mouvement sioniste. Et si la propagande sioniste a pu intéresser la jeunesse des milieux modestes ou peu aisés, on vit, le plus souvent, s'y opposer les sépharades des milieux aisés, et surtout les couches dirigeantes qui en émanaient.

Au clivage social interne, répondait donc un clivage politique. Si l'on peut dire que la majorité des Juifs d'Égypte ont eu une attitude loyale envers le pays, représenté par la maison royale, que la classe dirigeante n'a pas manqué d'affirmer la fidélité de la communauté aux détenteurs du pouvoir, il est permis de s'interroger sur l'impact psychologique de cette obligation morale de loyauté au « maître du moment ». Elle devait placer les Juifs, écrivent Alfred Morabia et Gudrun Krämer, « comme ce fut le cas d'ailleurs pour toutes les minorités ethniques et confessionnelles au cours de l'histoire dans une *situation d'impasse* », à chaque renversement de dynastie ou de changement de régime politique. Ainsi, lorsqu'on assiste, à la fin des années 1930, à un important changement dans les structures économiques et sociales égyptiennes, le rapport des Juifs avec la majorité arabo-musulmane se détériore. Et, si le courant nationaliste prédomine à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, dès que se manifeste, au tournant du siècle, un renouveau religieux transcendant la patrie égyptienne et se rapprochant du Panarabisme, les données pour les Juifs, vont se trouver profondément modifiées : l'intégration des différents groupes religieux, autorisée dès lors que leur langue, leur culture, leur option politique allaient dans le sens de la construction commune d'un Etat national unitaire, devient impossible dans une perspective Panarabe.

Dans cette évolution, où l'on ne peut oublier le rôle ambigu joué par la Grande-Bretagne en Palestine, le conflit palestinien s'avère bien plus dangereux pour les Juifs en Égypte que ne le furent les menées pro-nazies dans les années 1930-40.

Une nouvelle différenciation s'opère au sein de la communauté : toujours politique, elle concerne cette fois la réaction des notables juifs et différentes organisations contre le reproche de collaboration avec les Sionistes et les impérialistes anglo-saxons, dès 1930. En effet, reconnaître les droits de leurs correligionnaires à s'établir en Terre Sainte, c'est s'exclure *ipso-facto*, de la nation égyptienne.

Chez les Ashkénazes, bien moins intégrés à leur environnement égyptien que les Sépharades, le courant sioniste trouve un écho favorable, cependant que les thèses sionistes élaborées dans un contexte socio-culturel européen, ne vont pas gagner de larges couches du judaïsme égyptien, si bien, précisent Alfred Morabia et Gudrun Krämer, que les partisans du Sionisme politique (et non religieux), généralement étrangers aux problèmes locaux, et peu pratiquants, vont se heurter

à l'incompréhension de leurs correligionnaires, à la résistance énergique aussi des milieux dirigeants craignant d'éventuelles répercussions anti-juives à l'encontre de la communauté.

Nous connaissons la suite... puisque « *volens volens*, les Juifs d'Egypte se trouvèrent impliqués, après la fin de la guerre, dans le conflit palestinien et la crise consécutive à la partition du pays ».

En contre-point de l'Histoire, une chronique de la vie quotidienne qui autorise à affirmer que « le Juif égyptien n'était pas un migrant » ou « un Juif vivant en Egypte ». « La langue et sa structure, le rituel et ses coquetteries, les mille petites habitudes, les centaines de tics, font qu'un Juif égyptien peut en reconnaître un autre d'emblée. Car, souligne Jacques Hassoun, ce n'est que bien tardivement, confronté à l'Etat, à la notion d'Etat, Etat égyptien, Etat d'Israël, Etats européens — que le Juif égyptien est devenu un Juif d'Egypte, un Juif en instance de départ. D'exode »<sup>4</sup>.

La place de la langue arabe est ici primordiale, au point que cette chronique du quotidien, l'auteur a quelque raison de se demander « comment l'écrire en français ? ». Aussi l'écriture de ce texte se soutient-elle d'une tradition orale, d'une parole, d'un chant inséparable de l'environnement arabo-islamique, est-il précisé, car il n'est pas jusqu'à la langue hébraïque — celle du culte — qui ne se soit comme *arabisée*.

Rappelons que si la traduction de la Tora en grec sous le règne de Ptolémée II Philadelphie (285-246 av. notre ère)<sup>5</sup>, fut un événement marquant de cette époque, une autre traduction, celle de la Bible en *arabe* au IX<sup>e</sup> siècle le fut tout autant. A un moment, justement, où tout porte à croire, écrit Alfred Morabia, que le niveau spirituel du judaïsme égyptien était élevé, cette traduction sera l'œuvre d'une personnalité hors-pair, Saadia Gaon (connu dans la littérature arabe sous le nom de Sa'id el Fayoumi (882-942).

Rien d'étonnant dès lors que le rituel, comme la langue, aient été fortement influencés par l'environnement arabo-islamique du pays; que les synagogues se soient égyptianisées au cours des siècles, que le fidèle Karaïte<sup>6</sup> « ait prié déchaussé, assis par terre sur ses talons, ou se mettant debout, se courbant, se prosternant, dans le silence et le recueillement à l'instar des Musulmans dans une mosquée ».

Rien d'étonnant non plus, mais singulièrement significatif, que dans la plus vieille et la plus sainte synagogue du Delta du Nil, à Méhalla-al-Kobra, fondée en 1044 et dédiée au *Ostad* (Maître), surnom du thaumaturge Haïm Fadil Ibn Abi Awi Ibn Ibrahim Ibn Hananel el Imshati, l'hébreu et l'arabe alternent pour témoigner, au fil des siècles, de la pérennité du Juif nilotique. Une cérémonie, celle de *Leilat-al-Tawhid* (la nuit de l'Unification) consacre, mieux que d'autres encore, l'extrême symbiose. Somptueuse et fascinante, écrit Jacques Hassoun, cette cérémonie se déroule dans la Kénisset-al-Ostad de Méhalla-al-Kobra, la nuit du 1<sup>er</sup> Nissan (14 jours avant la Pâque juive). Les ministres officiants les plus prestigieux du Caire s'y réunissent, s'y relayent pour chanter le grand Hallel, les psaumes et les supplications traditionnelles, en faisant alterner un verset en hébreu avec sa traduction arabe. Puis, à minuit, le plus

ancien des chantres se lève pour lire le *Seder al-Tawhid* (le livre de l'Unification) qui débute par « au nom d'Allah Clément et Miséricordieux ». Ce texte anonyme, ajoute l'auteur, est écrit en arabe littéraire et les attributs divins cités selon la prosopopée coranique, évoquent ceux dont usent les *mu'tazalites*. Et, quand dans ce texte il s'agit de nommer les grands du judaïsme, ajoute Jacques Hassoun, on lira avec surprise qu'Abraham est nommé selon la formule coranique Ibrahim al Khalil ; Aharon le Grand Prêtre, Haroun-el-Imam et que Moïse porte désormais, à l'instar de Mohammed le Prophète, le titre de Moussa-Rassoul Allah.

Mais si au niveau du rituel, la symbiose est poussée jusqu'à ses limites extrêmes, la cérémonie du *Leilat-al-Tawhid* est aussi une « représentation », celle du Juif égyptien de la Haret-al-Yahoud, le *musta'rab* dont la misère était telle que des fraternités ont dû se constituer pour permettre à ces Juifs du Quartier de ne pas mourir littéralement de faim. On comprend alors pourquoi, Jacques Hassoun, pour illustrer ses Chroniques... a choisi d'insister sur la vie quotidienne de ceux d'entre les Juifs que « la mémoire retient ». Participant intimement à leur environnement égyptien par la langue, le mode de vie, le rituel, ils représentent « par différence ou par contraste avec les autres *nations* juives dans leurs multiples dispersions, la vérité d'un pays dont ils sont le reflet sinon le symptôme ». Tout au contraire des Juifs français du XIX<sup>e</sup> siècle qui dans notre imaginaire sont représentés par les Péreire, les Mendès, les Crémieux ou les Dreyfus, plutôt que par les colporteurs alsaciens ou les ost-juden.

Or, ce ne sera pas le moindre des paradoxes d'apprendre qu'à ces Juifs précisément, il sera demandé dans les années 1946-47 de fournir la preuve administrative de ce qu'ils étaient Egyptiens !

C'est à ce point qu'il nous faut peut-être revenir et insister sur une autre différenciation interne à la communauté juive d'Europe : il s'agit de l'acquisition des « nationalités » dont l'importance dans la décennie 1940-50 ne sera pas mineure. En effet, dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, les Juifs — comme d'ailleurs d'autres groupes minoritaires — acquièrent en grand nombre, des passeports étrangers<sup>7</sup>. Un avantage s'y rattachait : les Juifs « étrangers » pouvaient bénéficier des droits capitulaires les autorisant, entre autre, d'être jugés par les Tribunaux Mixtes et cela jusqu'en 1949. La communauté se trouvait ainsi constituée — en trois parts égales — d'« étrangers » (Français, Italiens, Britanniques), d'apatrides (qui, par ignorance n'avaient pu faire valoir leurs droits à la nationalité égyptienne à partir de 1923) et d'Egyptiens. Dans les années 1946-47 lors de l'égyptianisation des entreprises et de l'administration, les apatrides se trouveront dans une position difficile : les plus pauvres d'entre eux, n'ayant pas les moyens de régulariser leur situation en dépit des démarches entreprises en leur faveur par certains membres influents de la communauté. Petits boutiquiers, artisans des villages ou villes du Delta, petits fonctionnaires, habitants de la Haret-al-Yahoud, désormais en situation administrative irrégulière viendront grossir la masse des chômeurs traditionnels.

Le départ en Israël de cette classe pauvre de la communauté est

à situer dans ce contexte : la misère bien plus que l'éventuel attrait pour Eretz Israël fit admettre un exil qui n'alla pas sans résistance de la part des intéressés — du moins de certains d'entre eux — cependant que les autorités égyptiennes, elles-mêmes, ne s'y opposaient pas toujours. Parallèlement (et surtout à partir de 1956) l'émigration des Juifs nantis allait connaître d'autres destinations : l'Europe ou les Amériques.

Et comme tout exil, celui-ci, massif, va occasionner ses ruptures. C'est ce dont témoignent les écrits qui achèvent l'ouvrage sur les Juifs du Nil. Comme dans les Chroniques de la vie quotidienne nous suggérant une lecture à double niveau, une place est offerte aux réminiscences subtiles d'une vie qui s'étend pour reprendre son fil, ailleurs. Yvette Chamache évoque la place des femmes en soulignant que pour ne pas rompre avec la tradition il aurait fallu « les maintenir, comme ce fut l'usage, hors du regard, hors de la parole, hors de la vie publique ». Elles étaient pourtant là, nourrissant le secret espoir d'échapper à la place qui leur était réservée, ou pour le moins interrompre le cours des choses par génération interposée : plus d'une, au moment historique opportun, s'est tournée vers l'Occident. Les pères, occupés qu'ils étaient par leur travail et leur pratique religieuse, laissaient aux mères l'éducation profane des enfants. Elles décidèrent de les envoyer dans des écoles françaises, anglaises, voire italiennes. Avant le départ, la rupture se consommait et parfois au sein des familles. Ces femmes, ces mères, s'étaient-elles laissées « porter par le flux de l'histoire, ignorant tout de l'importance de cet acte ? », auraient-elles fait ce choix « si elles avaient pu prévoir ce que cet enseignement emportait de conséquences ? ». Quoi qu'il en soit « le départ était inscrit. Dans le cours de l'histoire. Sur les bancs de l'école, aussi »<sup>8</sup>.

A travers ces différents textes on serait tenté de voir la nostalgie d'un paradis perdu là où, moins facilement, la question du repérage de traces multiples lie le passé au présent : héritage se réduisant quelquefois à la banalité d'un quotidien, surchargé de sens de ce qu'il se rattache à l'enfance et sert à prendre place autrement. Autrement et dans cet « ailleurs », où, auparavant, paradoxalement, plus d'un a renvoyé son origine, en prétendant « à une étrangeté dans le lieu même de (sa) vie, dans (son) lieu de naissance, comme si l'ancrage en Égypte, alors maintes fois prouvé, était insupportable »<sup>9</sup>.

Plus simplement alors, et inéluctablement, la question revient : « Ce qui rend la situation des Juifs d'Égypte paradoxale est que ce qui fonde cette judéité, ce qui rend compte d'une partie de leur être, se situe aux confins d'un scandale : (ces Juifs) « ne sont Juifs que parce que des dizaines de siècles auparavant leurs ancêtres y étaient esclaves et en sont sorits ». Cela veut dire que « criblée de sorties, de retours, l'histoire des Juifs d'Égypte ressemble à une valse hésitation. Comme s'il devait y avoir toujours un reste, qui ne permette jamais d'en finir », puisque « dans le mouvement universel du temps, personne ne nous dit que ce que nous croyons être une installation maintenant, n'est pas encore un temps de passage ».

Dans ce sens, le témoignage acquiert une autre dimension, celle de la dette contractée avec l'Histoire « que nous transmettons de génération en génération »<sup>10</sup>.

PARIS - Juillet 1981.

#### NOTES

1. Juifs du Nil. Textes réunis et présentés par Jacques Hassoun. - Paris, éd. « Le Sycamore », 1981, 260 p.

2. A l'ombre « protectrice » de l'Islam : les Juifs d'Egypte, de la conquête arabe à l'expédition de Bonaparte (641-1798), pp. 51-77.

3. Face à la modernité : les Juifs d'Egypte aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, pp. 81-103.

4. Chroniques de la vie quotidienne, p. 113.

5. Voir Joseph Méléze-Modrzejewski. Splendeurs grecques et misères romaines : les Juifs d'Egypte dans l'Antiquité, pp. 26-27.

6. Le Karaïte est le descendant de ces groupes qui ont rejeté très tôt, dès l'époque du Deuxième Temple, toute sacralisation de la Loi Orale. Séparé du Juif rabbanite (celui qui adhère à l'enseignement des rabbins du Talmud), le Karaïte, le scripturaire, le Fils de l'Ecriture et de la Lecture suit à la lettre la Loi Ecrite (voir p. 125). Quelques milliers de Karaïtes habitaient en Egypte depuis plusieurs siècles, parfois depuis plus d'un millénaire. Dans leur grande majorité ils appartenaient aux classes pauvres, se distinguant des Juifs rabbanites par leur rite, mais aussi par leur degré de profonde assimilation à leur environnement égyptien : tous arabophones, portant des noms arabes ou hébreux, maintenant plusieurs journaux communaux en arabe, envoyant leurs enfants aux écoles égyptiennes, s'habillant comme les Egyptiens de leur classe, mangeant à l'égyptienne. A quelques exceptions près, ils se tenaient à l'écart des Juifs rabbanites, même si les rapports entre les conseils des différentes communautés et entre leurs rabbins étaient parfaitement harmonieux (voir p. 85).

7. Il est symptomatique d'ailleurs que les Juifs aient le plus souvent parlé de « passeports » plutôt que de nationalité. On disait couramment, « j'ai le passeport français, britannique, italien ». Jacques Hassoun rapporte comment en 1938, parce que le Maréchal Badoglio doit venir en personne inspecter les milices levées sur place en Egypte et que leurs effectifs étaient grossis pour des raisons de trésorerie personnelle ... du consul, des chômeurs de la Haret-al-Yahoud porteront la chemise noire et crieront « Viva Italia ». En 1945, ils seront confirmés dans leur nationalité italienne ce qui leur permettra de différer d'une décennie leur départ d'Egypte et d'éviter de partir en Israël, parce qu'apatrides.

8. *Contrepoint*, pp. 203-204. Voir aussi les réflexions de Eglal Errera. *Le Demi-Siècle*, pp. 226-232.

9. Charles Nawawi. *Traces*, p. 212.

10. Op. cit., pp. 217-218.

## DE « SENAS DE IDENTIDAD » A « MAKBARA » La littérature 'mineure' de Juan Goytisolo

Gianna Carla MARRAS

Dans ces pages, nous n'avons pas l'intention de porter un jugement sur l'œuvre de Goytisolo, écrivain très discuté et relégué dans la sphère de l'hétérodoxie, mais de mettre en relief sa 'marginalité' littéraire et les moyens qu'il emploie pour y parvenir.

### I

A partir de 1966, année de la publication au Mexique de *Señas de identidad*<sup>1</sup>, on peut remarquer un changement décisif dans la production de Juan Goytisolo. L'écriture 'réaliste' ou plus exactement 'testimonale' des années 50<sup>2</sup> n'est plus une réponse adéquate à son dissentiment politico-culturel. Si les exigences historiques du moment justifiaient cette écriture, cette dernière risquait, sur le plan littéraire de se scléroser et, sur le plan politique de ne pas atteindre son but, à cause de l'inefficacité du principe d'objectivité absolue qui la réglait, principe considéré comme critique implicite et suffisante.

Au niveau du roman, lieu de rencontre de l'unicité et de la pluralité<sup>3</sup> où sont mises en lumière les contradictions du monde qui nous entoure, une écriture 'neutre' peut ne pas atteindre l'objectif visé. Si la réalité extérieure possède en soi des facteurs d'accusation évidents et si l'écrivain doit se borner à représenter cette réalité déjà très explicite par elle-même, il est peut-être plus productif, au point de vue politique,

d'agir en reporter plutôt que de construire des 'fictions' littéraires. Dans cette perspective, *Campos de Níjar* et *La Chanca* (1959 et 1962)<sup>4</sup>, impressions de voyage à travers l'Espagne sous ses aspects les moins connus, peuvent être considérés comme les textes les plus réalistes et les plus critiques. Toutefois, pour Goytisolo, cette perspective est secondaire du fait qu'elle n'est encore qu'une simple information et non pas un moyen efficace pour remuer en profondeur les eaux stagnantes. Elle n'a aucune prise sur le système culturel ; tout au plus elle confirme l'existence de deux mises au point possibles pour « photographe » la réalité : la mise au point conservatrice qui ne fait voir que la réalité édifiante et la mise au point progressiste qui, au contraire, met en lumière l'"autre" réalité. A la complexité et à la fluidité du monde l'écrivain ne peut répondre que par des moyens artistiques adéquats<sup>5</sup>.

### DE LA LIBERTE VERS LA 'MARGINALITE'

Le rôle du romancier ne consiste pas seulement à établir des relations avec le contexte socio-historique, mais aussi, et surtout, à donner des réponses d'ordre artistique aux exigences évolutives de son œuvre<sup>6</sup>. L'auteur qui en est conscient doit se libérer de toute restriction, des habitudes mentales, des normes et des codes qui ne répondent pas à ces exigences<sup>7</sup>. Goytisolo, dans ses interviews et dans ses essais, insiste sur cette double responsabilité de l'écrivain : responsabilité civile et responsabilité artistique. Dans la préface de *La Chanca* Goytisolo mettait en évidence l'indispensable co-présence de ces deux coordonnées et soulignait que, pour le romancier, l'apprentissage des techniques de Proust, de Joyce ou de Dos Passos est aussi important que la connaissance de la réalité qui l'entoure.

*Señas de identidad* est une œuvre qui propose en premier lieu le roman comme fait littéraire, où le 'réel' est considéré comme virtualité narrative en dehors des formes littéraires consacrées. C'est là une première phase de recherche et d'expérimentation de la « liberté d'écriture » ouverte à toutes les solutions possibles. Avec la *Reivindicación del conde don Julián* (1970) et *Juan sin tierra* (1975)<sup>8</sup>, Goytisolo décide de sortir définitivement de la littérature espagnole officielle. La conscience des limites imposées par une raison commune à l'exercice de sa liberté renforce tellement sa détermination active que *Juan sin tierra* se termine ainsi : « si en lo futuro escribes, será en otra lengua: no en la que has repudiado y de la que hoy te despidas tras haberla revuelto, trastornado, infringido » (JST, p. 319). Par la suite il procède à une sorte de spoliation de sa langue d'origine pour adopter la langue arabe (ou plus exactement un mélange d'arabe et d'espagnol). Mais écrire dans une autre langue signifie également écrire pour d'autres destinataires, alors que le but évident de Goytisolo n'est pas d'avoir d'autres lecteurs mais plutôt de souligner encore une fois l'abîme qui le sépare des autres Espagnols, que sanctionnent deux vers du Coran :

Je n'adore pas ce que vous adorez  
Et vous non plus vous n'adorez pas ce que j'adore ?.

Ce n'est pas tout ; deux pages après la conclusion du roman, on peut lire, cette fois en caractères arabes, une sorte d'épigraphe :

Puisqu'on ne me comprend pas et qu'on ne me suit pas,  
nos rapports sont finis  
je suis sans aucun doute dans l'autre camp  
avec les opprimés  
pour moi on trouve toujours le couteau.

Deux ans après *Juan sin tierra*, Goytisolo n'a pas tenu sa promesse : *Makbara* est publié en espagnol<sup>10</sup>. En réalité il s'agit d'un revirement apparent et non substantiel. En effet, ce dernier roman atteste et sanctionne le statut d'une nouvelle 'identité' culturelle et narrative, que nous pouvons qualifier de 'marginale' ; identité atteinte grâce à la négation et à la destruction de tout ce qui marquait négativement son être espagnol — les mythes, les tabous et leurs langages. Il est évident que la marginalité de Goytisolo n'est pas à rechercher sur le plan social, racial ou religieux ; ses origines et ses développements sont essentiellement d'ordre politique et existentiel. Nous pouvons remarquer une première forme de non-intégration, au niveau biographique : dans la ville de Barcelon des années 1950, des intellectuels catalans, défenseurs de la « catalanité » (dans le sens d'autonomie politique et culturelle) des intellectuels hispanophones d'origine non catalane, suivaient la même ligne politique antifranquiste. Cette différence fondamentale, être espagnol ou être catalan, qui, sur le plan opérationnel ne créait pas de fracture, mettait toutefois les hispanophones dans une position pour le moins irrégulière. Ils représentaient en effet une sorte d'« île linguistique » en Catalogne et se présentaient comme un noyau indépendant dont la caractéristique était d'être « en dehors » de leur culture d'origine, en tant que dissidents, mais aussi « en dehors » de la culture catalane, en tant que culture externe. Toutefois ce fait peut être considéré comme une simple donnée d'expérience et non pas comme une cause déterminante pour la marginalité dont il est question ici ; il en est de même pour son exil volontaire à Paris où il se trouve encore géographiquement en dehors de son contexte linguistico-culturel d'origine et en contact avec une autre langue et une autre culture. En bref, il ne s'agit pas du problème de l'émigré qui est contraint à vivre en marginal du fait qu'il agit à l'intérieur d'un système qu'il ne connaît pas et qui ne lui appartient pas ; il s'agit plutôt d'un processus intentionnellement inverse. Goytisolo, en effet, en tant qu'espagnol, assume *volontairement* la position d'émigré à l'intérieur du système linguistico-culturel d'appartenance. Sa « sortie » du territoire de la Littérature est graduelle, mais résolue ; une mise en marge volontaire qui permet de suivre une ligne d'action révolutionnaire bien définie ainsi que des opérations de guerrilla.

## 'MARGINALITE' ET LITTÉRATURE 'MINEURE'

L'intérêt particulier que porte Goytisolo, dans ses essais critiques, à des textes tels que *La Celestina* et *La Lozana andaluza*<sup>11</sup>, écrits par des *conversos*<sup>12</sup>, et à des auteurs tels que Blanco White<sup>13</sup>, exilé et culturellement en dehors de son territoire linguistique d'origine, est significatif de la position marginale où il se situe. Goytisolo, qui n'est ni *converso*, ni officiellement exilé, ni défenseur d'une minorité ethnico-culturelle, se place du côté de ceux qui se trouvent dans la condition objective de faire de la littérature « mineure » parce qu'il découvre en elle la potentialité et les bases révolutionnaires pour lutter contre la 'grande' littérature. Il est indispensable de préciser que par « grande » littérature — dans l'acception de Deleuze et de Guattari — il faut entendre la littérature stable, consolidée et reconnue officiellement, celle qui agit dans la territorialité linguistico-culturelle ; et par littérature « mineure » celle que produit une minorité dans une langue « majeure » et non pas une littérature en langue « mineure ». Une telle littérature est caractérisée par une triple impossibilité : impossibilité de ne pas écrire du tout, impossibilité d'écrire dans une langue majeure, impossibilité d'écrire autrement que dans cette langue. Ces impossibilités sont surmontées grâce à l'usage de la langue majeure qui, toutefois, est marquée par un fort coefficient de déterritorialisation grâce à l'introduction de matériaux idéologiques qui ne lui appartiennent pas et à la modification et l'altération de ses éléments constitutifs<sup>14</sup>. C'est la tactique que suit Goytisolo<sup>15</sup>.

Si l'on se réfère à ce que, normalement, on entend par littérature mineure (dialecte/langue, blanc/noir, chrétien/non chrétien, etc.), sans aucun doute l'action de Goytisolo peut sembler simple mystification de soi. Mais si plausiblement nous étendons les limites de ce concept jusqu'à ce qu'il comprenne les oppositions du genre intégré/non intégré, assentiment/dissentiment, qui dérivent justement d'une conflitualité politique et/ou existentielle, alors sa position minoritaire assume une signification légitime et précise. L'une des caractéristiques de la littérature mineure est que tout en elle devient politique et « son espace exigu fait que chaque affaire individuelle est immédiatement branchée sur la politique », contrairement à ce qui se passe dans la « grande » littérature, où « l'affaire individuelle (familiale, conjugale, etc.) tend à rejoindre d'autres affaires non moins individuelles, le milieu social servant d'environnement et d'arrière-fond ; [...] mais qui toutes « font bloc » dans un large espace »<sup>16</sup>. Au-delà de toute évaluation de l'œuvre de Goytisolo et de ses « opérations », nous nous proposons de suivre les étapes de son processus de dé-identification et de sa nouvelle identité, c'est-à-dire la création d'une littérature « mineure » par rapport à la « grande » littérature.

## DE-IDENTIFICATION ET METAPHORE HISTORIQUE

Il n'est pas indispensable de découvrir si, pour Goytisolo, le « projet » était bien défini dès le début et dans ses moindres détails, mais il est hors de doute que dans toute sa production post-testimoniale, y compris ses essais et ses articles, on peut facilement relever les affirmations qui confirment la nécessité de se libérer au plus vite des mailles du filet qui immobilise non seulement la culture, mais aussi les habitudes de comportement et leur « typologie raciale ». Voyons à ce propos quelques considérations de Goytisolo lui-même dans *El furgón de cola*, publié pour la première fois à Paris en 1967 : « el país cambia pero no del modo que habíamos previsto. Los intelectuales de izquierda nos hemos preparado para algo y no ha pasado nada. [...] Como todas las sociedades anacrónicas, la española posee una serie de cualidades de orden humano y estético que seducen y atraen a los visitantes de otros países más modernos y avanzados que el nuestro. Su carácter primitivo, su rico folklore, el aspecto virgen e inexplorado del paisaje son bazas importantes en las vidas de quienes intentan acomodarnos para siempre de guardianes de museo o reliquias del pasado. [...] Los intelectuales debemos indicar sin rodeos que las virtudes y defectos de un pueblo no son características definitivas y permanentes de su modo de ser, sino que nacen, se desenvuelven y mueren de acuerdo a las peripecias de su historia. [...] En un país donde las leyes que rigen el mecanismo de la sociedad son falsas, las relaciones personales tienden a ser falsas también. El hábito de callar y mentir en público creados por la dictadura acaban por infiltrarse en la vida íntima de quienes lo soportan. [...] Víctimas de los censores, nos volvemos, sin advertirlo, censores de nosotros mismos. » (FC, *passim*)<sup>17</sup>.

Comment sortir de ces mailles ? Une réponse possible, même si cela devait comporter l'exclusion ou l'isolement : créer des identités spécifiques qui contredisent point par point tout cliché superstructural et qui scandalisent les théoriciens de l'*alma española*. Goytisolo semble suivre ce chemin, ce qui l'oblige à se dépouiller de son identité d'appartenance pour en endosser une autre et en prendre tous les risques. Il sort donc de la Littérature, construit sa propre « marginalité » existentielle et artistique et, pour pouvoir agir contre cette Littérature, il mise sur une écriture qu'on pourrait identifier comme « écart » par rapport à la « norme ». Il nous semble bon de préciser que par « écart » et par « norme » nous entendons non seulement le rapport, sur le plan esthétique, entre un acte individuel et une puissance régulatrice absolue ou simplement indicative<sup>18</sup>, mais surtout la réalisation d'un produit artistique différencié au maximum au niveau des signifiants et de signifiés et qui échappe à l'application mécanique du système de valeurs dominantes, esthétiques et extra-esthétiques. Il s'agit d'une œuvre, marquée par le dissentiment et l'opposition, qui accueille librement tout ce que ce système condamne et interdit et qui se situe dans une zone de trans-

gressions analogues, proches ou éloignées dans le temps, et qui confie au lecteur-destinataire la tâche de surmonter la « tension » du texte <sup>19</sup>.

Suivons maintenant dans les textes l'actualisation de ce projet.

Dans *Señas de identidad* l'écrivain jette les bases d'une premier degré de déterritorialisation, qui n'est autre que la déterritorialisation de soi. L'analyse de ses trente ans d'existence montre clairement à Alvaro Mendiola, le narrateur du roman, la profondeur du fossé qui s'est creusé entre lui et les autres et dont le bord indique le début de sa liberté qu'il a obtenue en s'affranchissant de toute contrainte : « privilegios y facilitaciones con que, desde tu niñez, los tuyos intentarían ganarte [...] horro de pasado como de futuro, extraño y ajeno a ti mismo, sin patria, sin hogar, sin amigos » (Sdl, p. 367). C'est l'annulation du *moi* façonné par le macrocosme d'appartenance, annulation nécessaire pour commencer une reconstruction, pour réaliser une nouvelle identité <sup>20</sup>. L'examen des grands problèmes qui se présentent, le vide qu'on laisse derrière soi, l'isolement, le refus, permet de vaincre la phase d'autoaliénation, que cause l'angoisse d'être dominé par un pouvoir qui noie l'individu dans la masse (angoisse qui pourrait annihiler tout acte libre). Il comprend subitement le chemin qu'il lui faut parcourir quand il aperçoit l'échantillon d'humanité qui se présente à lui dans l'« espectáculo fantasmal de la sala común » de l'hôpital. Une humanité qui fait ressortir les signes évidents de sa propre exclusion sociale ou ethnique : « Los viejos que agonizaban sin familia, los obreros amputados por sus propios útiles, los árabes y negros que, allah yaouddi, se lamentaban en idioma para ti incomprensible te habían mostrado el camino para el que un día u otro tenías que pasar si querías devolver, limpio, a la tierra lo que en pureza le pertenecía. Tu salvación debías buscarla allí, en ellos y su universo oscuro, como de instinto y sin aprendizaje de nadie, severamente, junto a ellos habías buscado el amor » (Sdl, pp. 236-237). Comme Alvaro Mendiola, Goytisolo entreprend son voyage de marginal ; il entre dans le « territoire » de la Littérature, sans papiers d'identité à l'exception de son passeport pour le monde et commence une série d'incursions destructives.

Après avoir quitté la position de franc-tireur Goytisolo agit à découvert et dévoile les traits de sa propre marginalité en s'identifiant avec le « traître » don Julián et avec l'« usurpateur » Juan sin tierra. Les termes, traître et usurpateur, avec lesquels le pouvoir officiel bannit les deux personnages historiques, sanctionnent son exclusion et qualifient son écriture de « mineure ». A partir de ce moment-là, l'écrivain se tourne vers l'Espagne et sa Littérature avec un programme précis : déterritorialiser les composantes qui, au cours des siècles, ont permis d'obtenir sa stabilité et que nous pouvons synthétiser en trois grands groupes : mythes édifiants, genres codifiés, langages embaumés.

II

STRATEGIE DE LA 'MARGINALITE'

Hors de son macrocosme d'appartenance, étranger dans sa propre langue, dans le désert de sa propre « marginalité », Goytisolo peut mettre à exécution son programme stratégique : trahison - usurpation - invasion de l'*Espagne sacrée*.

Le premier geste qu'accomplit le « protagoniste » de la *Reivindicación* (nous isolons le terme protagoniste car, dans ses romans, Goytisolo refuse cette figure ; il va même jusqu'à détruire le « personnage », en tant que « catégorie » narrative codifiée)<sup>21</sup>, ce premier geste, donc, est significatif : il ouvre les portes de la Bibliothèque pour profaner, en particulier, les livres avec lesquels la Culture alimente son propre mythe : « prosapia de hoy, de ayer y de mañana, asegurada siglo a siglo por solar y ejecutoria de limpios y honrados abuelos: desde Indíbil, Séneca y Lucano hasta la pleyade luminosa de varones descubridores de la ancestral esencia histórica, del escudo, monoteístico paisaje: Castilla ! » (RDJ, p. 34). Il n'est pas inutile de rappeler que Alvaro Mendiola, dans *Señas*, voulait entrer à la Bibliothèque Municipale, mais elle était fermée. La requête de Alvaro avait attiré un groupe de curieux et provoqué l'intervention de la garde civile qui, après le contrôle des pièces, conclut : « Hay que ir con mucho ojo, ¿me explico? Nosotros no sabemos qué clase de gente nos viene de fuera ni qué propósito se traen entre manos » (Sdl, p. 387). Le but de Julián, le marginal, est très clair et la profanation de la page écrite est le geste décisif et irréversible vers la déterritorialisation non seulement des concepts mythiques — Eglise, dogmatisme, chevalier-chrétien, Sénèque, stoïcisme, pauvre d'esprit-royaume des cieux, *casticismo*, *limpieza de sangre*, *misticismo-dulce-yugo* — mais aussi des genres littéraires et des langages qui les légitiment et qui permettent de les conserver.

Il faut donc trahir les attentes du système, faire entrer l'« interdit » pour détruire sa structure monolithique et centralisatrice, permettre à la réalité historique du moment d'avoir ses espaces vitaux. Attaquer, détruire, profaner ce qui n'est plus authentiquement mythique, exigence collective, mais sclérose, asphyxie, fausseté des valeurs, et procéder à une re-territorialisation de la littérature. Les méthodes de profanation, pour Goytisolo, sont totales et les moyens pour la réaliser sont violents. Examinons, par exemple, le processus destructif du mythe du Blanc, consacré par l'Histoire. Dans *Juan sin tierra*, les termes blanc et blancher, synonymes aussi de *limpio* et *limpieza de sangre* (l'allusion à la fracture ethnico-religieuse déterminée par le choix politique des Rois Catholiques en 1492 est flagrante), sont des termes ambigus et polysémiques, La désacralisation du mythe historico-politique et social dont ils sont porteurs, s'effectue grâce à la présence et à l'usage des valeurs sémantiques négatives qu'ils peuvent contenir : blanc est la couleur de

la peau du conquérant, blanc est la couleur symbolique de la pureté et de la virginité, blanc est la couleur des neiges inviolées ; mais le blanc représente également ce qui est anémique, sans vigueur ; c'est aussi le symbole du conservatisme (la terreur blanche), c'est la couleur du glacier, métaphore du froid, de la non-vitalité, de l'insensibilité. Ce sont là des compo conceptuels qui se concrétisent d'une façon presque visible dans deux paysages opposés : le paysage nordique, blanc, où, couverts « de abrigo de *armiño*, *niveas* tocas de piel, manguitos y guantes forrados de *visón blanco*: el bisabuelo-nicolás y la zarina posan inmóviles, felices de admirar el *simbolo inmaculado* de su poder [...] todo *limpio y albo*, irreproachable, *puro* [...] indicando el camino de perfección, pero insistiendo en la gravedad de sus delitos y faltas » (JST, p. 39) — c'est nous qui soulignons — et le paysage tropical peuplé de nègres, « souillé » par un climat qui engendre « manchas, transpiración, calor, polvo, picaduras de insecto » (JST, p. 39), mais aussi par une sexualité effrénée et sans inhibition. Ces noirs *bozales*, salis par le péché de leur peau, pourront toutefois espérer dans la rédemption s'ils suivent soigneusement la « doctrine » du Mayoral ; il n'y aura plus alors de différences, car ils deviendront eux aussi « *almas salvadas, árticas estepas, eternos glaciares de nórdica blancura!* » (JST, p. 38). De l'ironie on passe au sarcasme puis à la destruction de cette doctrine par la profanation de ses dogmes.

Considérons à présent les autres mythes qu'il faut détruire : le roman en tant que genre codifié dans sa structure et dans ses fins ; l'écrivain enfermé dans les limites de « reproducteur de la réalité » ; le langage transparent qui n'a qu'une fonction purement référentielle. Tout cela devient un tissu narratif qui servira à construire *Reivindicación...* et *Juan sin tierra*. Dans ce dernier roman, Vosk et son assistant essaient de remettre dans le droit chemin l'écrivain « dévoyé » — il a abandonné la ligne de l'école réaliste en cédant aux « *teorías, métodos y estilos ajenos, exóticos e importados* » (JST, pp. 276-277) — en exaltant le plaisir qu'on éprouve quand on transforme les personnages « de meras criaturas de papel en seres de carne y hueso, semejantes en todo a aquellos con quienes nos tropezamos diariamente en la calle: con sus mismas pasiones, virtudes y vicios: con sus mismos vestidos, gestos, palabras », quand on peut créer « *tipos, figuras, ambientes, episodios, paisajes!*: componer escenas conflictivas, pasionales, dramáticas!: competir con el registro civil!: forjar héroes positivos!: ser ingenieros de almas!: ah, qué perspectiva embriagadora y reconfortante! » (JST, pp. 276-277). Tous les deux proclament leur entière et affectueuse disponibilité pour ce « malade » qui, s'il accepte de se remettre dans le droit chemin, sera soumis à un traitement très moderne, et intensif, de normalisation. Ce traitement sera d'une telle efficacité qu'il le reportera à l'« *inocencia* »: « con nosotros — conclut Vosk — se sentirá usted como un niño! ». La situation en soi, ainsi que les intentions soumises à l'expérience normalisante, ressemblent à celle de *A Clockwork Orange* d'Antony Burgess. Mais dans *Juan sin tierra* l'écrivain, personnage du roman, se moque de ses deux guérisseurs : il fait mourir Vosk en le

privant de tous les traits caractéristiques du personnage et fait mourir son assistant en utilisant ses propres armes, dans ce cas, les mots. Comme il est convaincu que « les mots sont les choses », devant l'attitude provocante du patient, au moment où il crie : « basta [...] la cabeza me estalla », sa tête éclate, « obús de blanda, gelatinosa sustancia que escurre por las paredes y techo del ultramoderno despacho pintado de tonos sedativos y claros » (JST, p. 304).

Le personnage étant détruit, la linéarité et l'objectivité du « récit en tant qu'histoire » annulée, le langage horizontalement référentiel inefficace, le malade persiste dans ses déviations qui l'avaient amené au Centre de Normalisation et qui, dans le texte, sont présentées comme des chefs d'accusation bien précis : « a) abuso de extranjerismos ; b) falta de rigor lingüístico ; c) registro dudoso de la realidad ; d) incapacidad de transmitir fr'a y objetivamente los hechos ; e) acumulación insubstantial de obsesiones personales enfermizas y mórbidas ; f) empleo consciente de mitos substitutivos ; g) renuncia a toda pretensión de verdad ; h) estilo cada día más incorrecto ; i) incesante erosión del idioma » (JST, pp. 287-288). Ces neuf chefs d'accusation sont, en définitive, les traits distinctifs de l'écriture de Goytisolo. Dans le passage que nous venons de citer, ces chefs d'accusation sont repérés par le système et classés comme éléments d'une déviation qu'il faut isoler car ils perturbent l'ordre établi. Il s'agit d'une déviation doublement dangereuse car non seulement elle attaque et démolit les éléments portants de la « norme », mais elle les remplace par d'autres éléments alternatifs ; elle fournit ainsi les moyens pour révolutionner le statut actuel. *Reivindicación...* et *Juan sin tierra* sont le produit de cette « déviation » que nous appelons « marginalité » : ce sont des textes qui se nourrissent de la destruction ou de la déformation même des composantes du « genre » ; ils sont à la fois roman et métoroman, ils sont « discours », connaissance subjective et individuelle du monde. L'objet littéraire échappe à la censure monosémique inhérente à l'existence de genres codifiés. Le texte est création et critique, littérature et discours sur la littérature, « parole » non soumise à l'obéissance à un ordre pragmatique qui la transforme en simple véhicule d'une raison absolue ; c'est un produit qui instaure des relations internes et des relations externes avec d'autres produits et qui contient en soi — comme le dit lui-même Goytisolo — la possibilité d'une « libérrima poción de lecturas, a distintos niveles, en el interior del espacio textual » (Dis, p. 172).

Dans *Reivindicación...* et dans *Juan sin tierra*, le processus de démythification se réalise grâce à l'« action » de tous les tabous et de leurs langages correspondants et à l'introduction des objets, concrets ou conceptuels (cinéma, télévision, publicité, progrès, etc.), qui se présentent comme les nouveaux mythes, approuvés par la société puisqu'elle en fait usage. De toute façon, ces mythes sont déjà ambigus et, dans *Makbara*, provocateurs, car ils possèdent un degré élevé de « technicisation » : ils excluent la libre interprétation personnelle de celui qui en bénéficie et sont, en définitive, proposés comme non-authentiques et redoutables à cause de leur fréquence obsédante. En réalité, le mythe est redoutable

en soi car, en tant que *signe* dont la signification est toujours motivée par une conscience extérieure, il tend à imposer des valeurs, des modes, des habitudes, des comportements. Cette conscience créatrice du mythe, agit avec la plus grande efficacité et selon une programmation tellement exaspérée qu'elle fait des prévisions sur les « lectures » cyniques ou critique du mythe. Ces lectures visent à le dépouiller des signifiés qu'il suggère et à neutraliser la déformation idéologique qu'il contient. Pour réduire considérablement le champ d'action de ces lectures destructives et conserver l'efficacité du mythe, le moyen le plus adéquat est de procéder à sa *naturalisation*. De cette façon, la valeur artificielle passe au second plan jusqu'à devenir imperceptible ; le mythe, ainsi, gagne des lecteurs « dynamiques », ces consommateurs qui se dépersonnalisent et s'approprient sa « fausse nature »<sup>22</sup>. Dans le dernier roman de Goytisolo tout ce qui précède est mis en relief par la coprésence des deux processus : l'actualisation des deux grands mythes de la société contemporaine, technologie et « consommation » qui sont désormais intégrés dans une zone « naturelle », et leur démythification. Cette dernière est obtenue en observant le mythe de l'intérieur : une observation critique qui découvre son alibi, met à nu le mécanisme qui permet de le conserver, démasque le patient travail de tissage du système. Telle une araignée, le système enroule l'individu dans sa toile, l'isole des autres individus pour ensuite le mettre au même niveau en l'engluant dans son « subtil, invisible carcel verbal », car le mythe est avant tout langage ou, comme l'écrit Barthes, « le mythe est une parole »<sup>23</sup>.

#### « MAKBARA » NOUVELLE IDENTITE

Le titre du dernier roman de Goytisolo annonce que le texte est écrit dans une « autre » langue par rapport à l'espagnol. Il s'agit d'une résultante linguistique bien déterminée qui s'éloigne nettement de l'usage standard de la langue littéraire. Ce qui était déjà largement identifiable dans les romans précédents, mais de façon discontinue, se consolide dans *Makbara*. L'écrivain a donc créé ainsi une langue « mineure » puisqu'elle ne se présente pas comme un styleme, mais comme un produit linguistique qui a de nombreuses affinités génétiques avec la « grande » langue, alors qu'elle n'en conserve pas la typologie. L'altérité linguistique de *Makbara* est caractérisée par un plurilinguisme et une articulation syntaxique spécifique.

a) Plurilinguisme : *Makbara* est un texte composé de plusieurs langues qui se greffent sur une langue basilaire, l'espagnol. Toutefois le français, l'anglais, l'arabe, l'italien, ne doivent pas être considérés comme de simples « emprunts » linguistiques, mais comme des composantes constitutives de la langue « mineure » ; ce sont des greffes — nous insistons sur ce concept — qui alimentent la langue de base et qui, à leur tour, sont alimentées par celle-ci. Leur inter-relation est essentiellement de deux types, séquentiel et simultané<sup>24</sup>.

a.) Le premier type présente différents degrés de séquentialité qui vont de la juxtaposition de mots individuels à l'introduction de phrases entières ou de dialogues et à l'alternance de propositions de longueur variable. Nous donnerons ici quelques exemples de ce processus général, très courant, très vaste, dont la fréquence est irrégulière et dont les motivations ne sont pas toujours faciles à déterminer au premier abord : « *halwás, chiquillos, zámiles subyugados por tu elocuencia imperiosa : [...] fuquíás guerreras chilabas : [...] a ese lasciate ogni speranza, voi ch'entrate que tácita, oscuramente preside su destino ya escrito : voici le quartie de tanneurs, Messieurs-dames, the old, local color tannery : [...] sin probar siquiera the cruising areas : [...] el coro de mendigos reitera sin tregua fi-sabili-l-lah* ». Nous trouvons également une juxtaposition de séquences de mots dans des langues différentes : « *sombra de mi mismo, juventud y vigor oprimidos, yermo, abúllico, pusilá nime / watch the freak, it would be perfect for the sketch, you could show him on the stage! / una paraja de barbudos le contemplan, corren tras él, se abocan contigo, pretenden saludarme / vú parlé fransé? / no, no le entiendes, qué quieren de mi, hablan en gaurí, la gente nos rodea, insisten en que les acompañes / venir avec nú, you understand? : nú aller vú payer : tien, that's your flus!* » (M, p. 72).

Nous relevons aussi le cas d'un bilinguisme évident où chacune des deux langues assume des rôles distincts ; c'est le cas en particulier de deux chapitres, *Le salon du mariage* et *Sightseeing-tour*, où l'espagnol alterne avec le français et avec l'anglais. Le français et l'anglais jouent ici le rôle du langage publicitaire, pris au sens large du terme, qui sert à persuader de confier aux autres le soin de résoudre les problèmes quotidiens, de planifier et de programmer l'existence pour devenir ainsi citoyens de droit du monde de la consommation. Ce rôle est traduit par l'emploi de l'italique. Dans *Le salon du mariage*, le français est aussi présent dans l'espace réservé à l'espagnol bien qu'il ne soit pas en italique. Par contre dans *Sightseeing-tour* la distinction entre les deux langues reste nette. L'anglais est la langue de la voix tonnante et anonyme qui exalte le progrès technologique, l'espagnol est la langue qui fournit les arguments sur la nécessité d'éliminer tout ce qui débilite les énergies de l'homme ; il suffit de s'en remettre aux « dernières découvertes de la science et de la techniques » : « *hemos transformado de modo radical la primitiva, tradicional noción de alimento en lugar de manjares pesados e indigestos, que cargan inútilmente el estómago y provocan a la larga toda clase de dolencias intestinales, hemos impuesto el uso exclusivo de productos previamente digeridos [...] coman sin inquietudes ni complejos : previsoraamente hemos digerido por usted!* » (M, pp. 125-126). L'ironie évidente prend des valeurs « hyperbolisantes » quand on vante « *el racional insuperable sistema de fecundación* » qu'offrent les recherches les plus avancées à la place du « *sistema* » naturel. Ce dernier demande une trop grande dépense d'énergie physique qui « *evoca en cierto modo la imagen de un gigantesco cross-country* » (M, p. 128).

a<sub>2</sub>) L'autre forme de plurilinguisme, du type simultanée, est étroitement liée à la représentation graphique : listes de mots ou propositions entières appartenant à d'autres systèmes linguistiques sont réalisées par la graphie historique de la langue, dite de base, l'espagnol. Ceci se produit surtout avec l'arabe qui entre ainsi dans le système linguistique « mineur » avec les mêmes droits que les autres langues, après « européanisation » des signes graphiques arabes. Soulignons que la langue arabe et son monde ne sont ici considérés ni comme fait érudit ou archéologique, ni comme « sentiment historique » de l'arabe ; ils représentent plutôt la conscience alternative que le pouvoir n'a cessé d'opprimer depuis l'édit d'expulsion de 1492<sup>25</sup>. Il suffit de penser à certains milieux et à certains traits distinctifs du Sud de l'Espagne, très souvent décrits dans les œuvres de Goytisolo : le marché d'Almería — principale ville musulmane du temps des Almoravides — qui ressemble étrangement au zoco marocain ; la voix profonde et gutturale des hommes qui rappelle l'arabe. Le mot isolé, la phrase complète, les noms propres de personnes ou de villes, *caftanes*, *sinuosa eroticidad*, font entrer dans notre texte des comportements, des habitudes, des modes de vie qui font partie du monde arabe et dont l'Espagne a voulu se purifier à partir du XV<sup>e</sup> siècle.

Le cas de représentation graphique d'ordre phonétique ou « phonétisant » est différent ; on trouve une transcription de la prononciation, pour toutes les langues employées, y compris l'espagnol : « vú parlé fransé ? ; agitando con fuerza su pasaporte lituano, había atravesado Europa para verte, voy a infoghmagh al cónssul de mi país, essto ess un atghopello ».

b) Structure syntaxique. La complexité du sujet et surtout ses articulations multiples, requièrent une étude synthétique du phénomène ou, tout au moins, un processus schématique. Considérons maintenant les éléments qui font de l'écriture de Goytisolo une écriture atypique par rapport au système linguistique parent. Le procédé le plus fréquent est celui de l'accumulation de termes verbaux regroupés tantôt selon leur affinité conceptuelle, tantôt selon leur valeur progressive ; le plus souvent on trouve des associations apparemment chaotiques : « fantasma, espectro, monstruo del más acá venido? [...] alarma, angustia, espanto, dolor químicamente puro » (p. 13) ; « ingravidez, modorra, sueño, hierba, solución, lo que sea » (p. 181) ; « trabazón de dunas, espacio ilimitado, muerte horizontal » (p. 179). La construction accumulative caractérise aussi l'union entre les séquences de mots et, à ce niveau, l'usage de l'infinitif prend une valeur particulière. L'occurrence de cette forme verbale donne à l'organisation séquentielle du texte un développement anaphorique : « des cartar el terror real : acogerse, como quien se acoge a sagrado, bajo el reino misericorde de la mentira : confundirse con los personajillos [...] : avanzar por la estrada cubierta de pósters [...] : desviar a tu propio rostro el haz luminoso [...] : contemplar el adusto salón neogótico del castillo listo para la cena » (p. 21). Un récit « dans

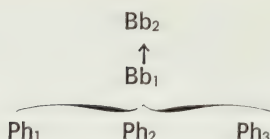
le temps » ne se réalise donc ni à cause de l'infinitif, forme neutre et atemporelle, ni à cause de l'emploi irrégulier des temps verbaux (présent, passé, futur), ni à cause du mélange des pronoms personnels et des désinences verbales <sup>26</sup> : « consulté con afamados especialistas, expuso su caso a siquiátras y médicos [...] : trocó, trocáste tus hábitos estrictos [...] : señalaste el peligro, denunció la emergencia de un nuevo liderazgo [...] : acudí, corrió, volé, cruzó el océano, traspasé la alta sierra, llegué al llano » (pp. 43-44) ; « el más astuto, el más fuerte, el más astuto soy yo, es él, eres tú » (p. 53) ; « sigo, sigues, dónde estábamos? » (p. 58).

Il faut également souligner l'importance de la ponctuation, composante spécifique de la langue écrite. La tendance « sémantique » propre à la langue majeure fait place, dans *Makbara*, à la tendance d'ordre « transcriptif » : les signes graphiques suivent le processus de verbalisation de la pensée, au lieu de souligner les aspects du signifié de l'expression écrite. Cette tendance représente le trait distinctif de la langue mineure, qui exclut à lui seul le point, le point virgule, le point d'interrogation et le point d'exclamation renversés qui font partie de la ponctuation espagnole.

Certes le plurilinguisme et l'altération syntaxique représentent une complication de la forme qui libère le discours de l'automatisme ; en outre ils font partie du procédé-effet de *ostranenje* — selon la terminologie de Sklovskij <sup>27</sup> — qui retarde le moment de la compréhension. Si le destinataire veut comprendre les signifiés partiels et le signifié complexe, il est obligé d'élargir ses connaissances linguistiques et culturelles. Le plurilinguisme et l'altération syntaxique sont ici le résultat de leur exigences complémentaires, l'une extérieure, l'autre intérieure au texte. La première poursuit le chemin de l'automarginalisation destructrice de la Culture d'origine et de sa langue, en altérant ses caractéristiques « nationales » au moyen d'un mélange schizophrène de cultures et de langues. La seconde répond aux exigences du texte : elle traduit verbalement l'état de co-fusion linguistique propre au système de la société de consommation qui tend à niveler la « variété ».

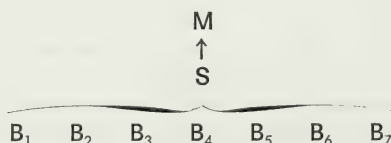
## LA « MARGINALITE » DANS LES TITRES

Il nous a paru nécessaire de considérer les titres de la production littéraire de Goytisolo, aussi bien des romans que de recueils d'essais, car ce sont des actes linguistiques inhérents à notre étude sur la « marginalité ». Le titre est un acte de communication linguistique qui est en rapport avec le « passage » dont il est le titre — livre, article de journal, conférence, etc. — et qui fournit, en général, des renseignements sur le but du passage. Mais un texte peut avoir plusieurs buts équivalents ou bien un but ultérieur (B) qui va au-delà des objectifs (b) explicités dans le texte ; ce but se trouve justement dans le titre <sup>28</sup>. Utilisons le schéma de Parisi qui explique cette relation <sup>29</sup> :



Le titre instaure alors une double relation, la première immédiate, directe par rapport au texte, la seconde indirecte (super-objectif). Cette dernière peut être reconstruite par inférence sur la base du signifié littéral de l'énoncé, sur la base d'autres connaissances et enfin sur la base de l'ensemble des connaissances que possède le destinataire. Disposons en séquence les titres à examiner; nous obtenons une série d'énoncés linguistiques qui sont de véritables actes de référence extratextuels. En suivant l'ordre chronologique, nous avons : *Señas de identidad* (1966), *El furgón de cola* (1967), *Reivindicación del conde don Julián* (1970), *Juan sin tierra* (1975), *Disidencias* (1977), *Libertad, libertad, libertad...* (1978)<sup>30</sup>, *Makbara* (1980). Si nous les lisons tels qu'ils sont présentés, selon la structure syntaxique accumulative relevée dans le dernier roman, ils représentent autant d'expressions qui permettent de passer progressivement de la « désidentification » à la nouvelle identité linguistico-culturelle. Chacune de ces expressions explicite le but de chacun des textes auquel elle a donné un titre. Ensemble, elles permettent la compréhension du but final, synthèse de finalités partielles.

Une lecture qui tient compte du premier degré de relations, i.e. entre le titre et le texte, nous fournit une compréhension de ce genre : *Señas de identidad* — aliénation individuelle ( $B_1$ ) ; *El furgón de cola* — aliénation historique et collective ( $B_2$ ) ; *Reivindicación del conde don Julián* — agression de l'Histoire à travers la métaphore historique ( $B_3$ ) ; *Disidencias* — proclamation de la « marginalité » ( $B_4$ ) ; *Juan sin tierra* — détérioration/lisation et invasion ( $B_5$ ) ; *Libertad, libertad, libertad...* — droit à l'indépendance intellectuelle ( $B_6$ ) ; *Makbara* — nouvelle identité minoritaire ( $B_7$ ). La reconstruction des « super-objectifs » de l'ensemble Bn et de leurs hiérarchies (S), nous ramène au but ultime, la marginalité et la littérature mineure (M). Si nous laissons de côté pour le moment toute extension ultérieure, ou complication (par exemple les titres des différentes parties qui composent chacun des textes), disons que l'ensemble des œuvres entre 1966 et 1980 s'organise, selon le schéma de Parisi, de la façon suivante :



Goytisolo, après s'être dépouillé des traits qui le définissaient comme espagnol, arrive à la marginalité totale à travers les phases suivantes

d'altérité : autre par rapport à lui-même ; autre par rapport aux autres espagnols ; autre par rapport à tous les autres ; autre en tant que « différent » jusqu'à se transformer en apatride, en nomade sur le plan politique et culturel. Une telle marginalité comporte de multiples implications parmi lesquelles nous pouvons signaler la diversité sexuelle, commune à d'autres écrivains tels que Proust, Pasolini ou Lorca. Même au premier niveau de lecture et sans trop entrer dans les détails, nous pouvons relever la façon différente de vivre sa propre altérité. Pour Goytisolo cette altérité est un moyen « désacralisateur » qui profane tout ce qui *castizo* et qui se traduit par des obsessions personnalisées qui connotent négativement les idoles de cette altérité qui, pour Proust ou Pasolini, est un élément de sublimation.

En conclusion de ces quelques pages où nous avons essayé de mettre en évidence le projet de marginalité littéraire de Goytisolo, d'en suivre la réalisation et le développement, nous soulignerons que pour Goytisolo la transgression qui au début n'était qu'un écart esthétique-culturel par rapport à une norme en vigueur, devient un état conflictuel et permanent de marginalité, qui se base surtout sur un langage délibérément provocateur et différencié. Son dernier roman réalise une codification précise de cet état idéologique et formel. La voix de celui qui parle est celle du marginal, du nomade qui se déplace continuellement d'un lieu à un autre dans un éternel voyage de connaissance<sup>31</sup> : un voyage matériel et imaginaire, littéraire et onirique, entrepris comme une incursion dans le cimetière de la civilisation sédentaire et organisée que le nomade laisse derrière lui pour se diriger vers le désert, lieu des espaces silencieux, semblable à cet espace vide de la page encore vierge où peuvent se réaliser les possibilités infinies de jeu. Désert d'où il pourra éventuellement revenir pour effectuer de nouvelles incursions.

Université de Cagliari - 1980.

Traduit de l'italien par Claude Gilbert.

#### NOTES

1. JUAN GOYTISOLO, *Señas de identidad*, Barcelona, Seix Barral, 1976 (1 édition: México, Joaquín Mortiz, 1966). Pour les citations, nous indiquons entre parenthèses les pages et l'abréviation des œuvres; dans ce cas (Sdl).

2. *El mundo de los espejos* (1952); *Juegos de manos* (1954); *El soldadito* (1955); *Duelo en el Paraíso* (1955); *El circo* (1957); *Fiestas* (1958); *La resaca* (1958); *La isla* (1961); *Fin de fiesta* (1962).

3. Cfr. MICHAÏL BACHTIN, *Estetica e romanzo*, tr. it., Torino, Einaudi, 1979 (M. BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1978).

4. J. GOYTISOLO, *Campos de Níjar*, Barcelona, Seix Barral, 1959; *La Chanca*, Paris, Librería Española, 1962.

5. Dans *Disidencias*, Goytisolo déclare : « Si nuestra concepción estrecha del «realismo» cumplía, en apariencia, con nuestra responsabilidad moral y cívica, distaba mucho de responder a las exigencias culturales, artísticas y científicas del género y de la época./

.../ Para salir del atasco, había que luchar, en primer término, contra las formas artísticas envejecidas que nos aprisionaban e impedían seguir adelante. Para criticar la realidad del país era preciso empezar por la crítica de su lenguaje». Cfr. J. GOYTISOLO, *Disidencias*, Barcelona, Seix Barral, 1977, (Dis.), pp. 164-65.

6. Rappelons qu'une première réponse à des exigences de ce genre nous est donnée dans *Tiempo de silencio*; un roman décidément novateur pour ses contenus, sa technique narrative et son « style », et accueilli comme tel par la critique et la plus grande partie des écrivains, en particulier par Goytisoló. LUIS MARTIN-SANTOS, *Tiempo de silencio*, Barcelona, Seix Barral, 1962.

7. A propos de la transgression en tant que stratégie du Sujet Producteur, voir : CARMELO SAMONA', Sui rapporti fra storia e testo: la letteratura come «trasgressione» e altri appunti, *Bellagor*, VII, 30 novembre 1975, pp. 651-668.

8. J. GOYTISOLO, *Reivindicación del conde don Julián*, Barcelona, Seix Barral, 1976 (I edición: México, Joaquín Mortiz, 1970), (RDJ); *Juan sin tierra*, Barcelona, Seix Barral, 1975, (JST).

9. Traduction littérale de «la a budu ma ta budún / ua-la antum abiduna ma a bud» (JST, p. 320). Il ne nous est pas possible de reproduire la seconde citation écrite en caractères arabes.

10. J. GOYTISOLO, *Makbara*, Barcelona, Seix Barral, 1980, (M).

11. Cfr. «La España de Fernando de Rojas» e «Notas sobre La Lozana andaluza», dans *Disidencias*, cit.

12. Cfr. AMERICO CASTRO, *La realidad histórica de España*, México, Editorial Porrúa, 1954; STEPHEN GILMAN, *The Spain of Fernando de Rojas*, Princeton, Princeton University Press, 1972 (*La España de Fernando de Rojas*, tr. esp., Madrid, Taurus, 1978); MIGUEL HERRERO GARCIA, *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1966.

13. D. JOSE MARIA BLANCO WHITE, *Obra inglesa*, con un prólogo de D. Juan Goytisoló, Barcelona, Seix Barral, 1975.

14. GILLE DELEUZE-FELIX GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Les Editions de Minuit, 1975.

15. C'est là une des tactiques possibles pour celui qui se trouve dans la position dont nous parlons (autre exemple : Joyce). L'opération de Kafka est un autre genre, cfr. Deleuze-Guattari, op. cit. Toutefois pour Kafka et Joyce la condition « objective » de marginal existait déjà, le premier étant juif, le second irlandais.

16. Cfr. DELEUZE-GUATTARI, op. cit., p. 30.

17. J. GOYTISOLO, *El furgón de cola*, Barcelona, Seix Barral, 1976 (I edición: Paris, Ruedo Ibérico, 1967), (FC).

18. Cfr. JAN MUKAROVSKY, *La funzione, la norma e il valore estetico come fatti sociali*, tr. it., Torino, Einaudi, 1971.

19. Sur le rapport Auteur-Lecteur, voir : ERIC D. HIRSCH jr, *Validity in interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967 (*Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1973); ROLAND BARTHES, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973; MARIA CORTI, *Principi della comunicazione letteraria*, Milano, Bompiani, 1976; UMBERTO ECO, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979.

20. A propos des degrés d'aliénation dans Sdl et RDJ, cfr. JOSE ORTEGA, *Juan Goytisoló. Alienación y agresión en «Señas de identidad» y «Reivindicación del conde don Julián»*, New York, Eliseo Torres & Sons, 1972. Sur ces deux romans considérés comme recherche de la libération personnelle, cfr. LINDA GOULD LEVINE, *Juan Goytisoló: la destrucción creadora*, México, Joaquín Mortiz, 1976.

21. La bibliographie sur ce sujet est vaste et complexe ; citons : TZVETAN TODOROV, *Littérature et signification*, Paris, Larousse, 1967 ; ROLAND BARTHES, *L'effet de réel*, *Communications*, n° 11, 1968, Paris, Seuil ; MICHEL ZERAFKA, *Personne et personnage*, Paris, Klincksieck, 1969 ; PHILIPPE HAMON, Pour un statut sémiologique du personnage, *Littérature*, n° 6, 1972, Paris, Larousse ; SORIN ALEXANDRESCU, *Logique du personnage*, Tours, Maison Mame, 1974.

22. ROLAND BARTHES, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957 ; ERNST CASSIRER, *Sprache und Mythos*, Leipzig-Berlin, Studien der Bibliothek Warburg, 1925 (*Linguaggio e mito*, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1976) ; FURIO JESI, *Materiali mitologici*, Torino, Einaudi, 1979.

23. Cfr. R. BARTHES, *Mythologies*, cit., p. 193.

24. Cfr. U. WEINREICH, *Lingue in contatto*, tr. it., Torino, Boringhieri, 1974.

25. Voir : A. CASTRO, op. cit. ; JOSE ORTEGA Y GASSET, *España Invertebrada*, Madrid, Espas-Calpe, 1964.

26. A propos des fonctions des temps et sur le rapport temps-personne, cf., HARALD WEINRUCH, *Tempus. Besprochene un erzählt Welt*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964 (*Tempus. Sur le temps comme « valeur » artistique*, v. JEANNE HERSCH-RENE POIRIER (sous la direction de), *Entretiens sur le temps*, Paris, Mouton, 1967.

27. VIKTOR SKLOVSKIJ, *Una teoria della prosa*, tr. it., Bari, 1966.

28. Cfr. DOMENICO PARISI, Che cos'è un titolo?, dans PARISI (sous la direction de), *Per un'educazione linguistica razionale*, Bologna, Il Mulino, 1979; E. KOSMINSKY, Altering Comprehension: the Effect of Biasing Titles on Texte Comprehension, *Memory and Cognition*, n. 5, 1977, pp. 482-490 ; V. D'URSO-C. GOBBO, Titolo e testo, dans G. MOSCONI-V. D'URSO (sous la direction de), *Psicologia e retorica*, Bologna, Il Mulino, 1977.

29. PARISI, op. cit., p. 102.

30. J. GOYTISOLO, *Libertad, libertad, libertad...*, Barcelona, Anagrama, 1978.

31. Le voyage en tant que noyau thématique métaphorique et non métaphorique, est l'objet de débats à plusieurs niveaux ; voir en particulier A.A.V.V., *Cause commune 1975. (Nomades et vagabondes)*, Paris, 1975.

# Quaderni Storici

n. 47, a. XVI, f. II: agosto 1981

CULTURE DEL LAVORO

Carlo Poni : *Misura contro misura: come il filo di seta divenne sottile e rotondo.*

Angiolina Arru : *«Garzoni» e donne a Berlino. Momenti di lotte sociali del 1848.*

Lothar Machtan, Dietrich Milles, Rene Ott : *Crescita e limiti della conoscenza: recenti pubblicazioni di storia operaia.*

Adriana Lay : *Scioperi per, scioperi contro. Rivendicazioni e cultura operaia, 1894-1913.*

Piero Bevilacqua : *Emigrazione transoceanica e mutamenti dell'alimentazione contadina calabrese fra Otto e Novecento.*

## revue TIERS-MONDE

Tome XXII, n° 86, avril-juin 1981

### LA CHINE

**Michel Cartier.** — Perspectives démographiques chinoises à l'horizon 2000.

**Claude Aubert.** — Agriculture : la voie chinoise reste à trouver.

**Marianne Bastid.** — A la recherche d'une stratégie de l'éducation : école et développement économique depuis 1949.

**Thierry Pairault.** — Les principes de l'administration économique socialiste en Chine.

**Alain Roux.** — La place du monde ouvrier dans le développement chinois.

**Gilbert Padoul.** — Moderniser et survivre : le dilemme politique du développement.

**François Godement.** — Financer le développement ou l'accumulation ?

**Gilbert Etienne.** — Industrie et énergie en Chine : des options délicates.

**Alain Lefebvre.** — Quinze années d'évolution de deux communes populaires du Sichuan : un exemple de croissance bloquée.

**I.chuan Wu.** — Nourrir le peuple : politique alimentaire et politique démographique en Chine.

**Pierre Trollet.** — Les Huaqiao (Chinois d'Outre-Mer) et le socialisme du Continent : une autre voie ?

**Marie-Claire Bergère.** — Aux origines historiques du sous-développement chinois.

Presses Universitaires de France - 12, rue Jean de Beauvais  
75005 PARIS - Tél. : 326-22-16 - C.C.P. Paris n° 1302-69

## CASTE, CONFESSION ET SOCIÉTÉ EN SYRIE : IBN KHALDOUN AU CHEVET DU « PROGRESSISME ARABE »

Gérard MICHAUD

Par delà l'archaïsme ou l'outrance généralement relevés de leurs convictions, il faut reconnaître aux Frères Musulmans le mérite de nous proposer dans la foison de leurs libelles, une nouvelle lexicographie politique d'une valeur heuristique certaine pour conduire à une réflexion sur l'Etat. Celle-ci pourrait bien remettre la réalité arabe orientale sur ses pieds, une réalité décidément rebelle à toutes les théories dont on dispose, depuis la « modernisation politique » chère à la sociologie américaine, jusqu'à la « voie non capitaliste de développement » des écoles de cadres marxistes. Cette « nouvelle » approche reprend un cadre d'analyse mis en place il y a quelque six cents ans par Ibn Khaldoun quand il montre comment, à un endroit historique donné, une communauté (*asabiya*), soudée par les liens du sang ou simplement une similitude de destin, use d'une prédication (*daawa*) religieuse/politique — en Islam les deux sont indissolublement liés — comme d'un tremplin pour accéder au pouvoir total (*mulk*)<sup>1</sup>. Transposée dans le contexte syrien, tel qu'appréhendé par la pensée intégriste musulmane, la triade khaldounienne présente donc les Alaouites, minorité confessionnelle regroupant 10 % de la population, originaires des zones rurales et montagneuses du nord-ouest du pays<sup>2</sup>, comme ayant fait main basse sur l'Etat, en récupérant pour leur propre compte les idéaux du socialisme et du nationalisme arabe. Comment cette triade fonctionne-t-elle aujourd'hui, confrontée aux coups de boutoir répétés de la société durant ces deux dernières années, à une situation régionale arabe difficile, enfin

aux dures réalités de l'économie, c'est ce que nous voudrions montrer dans ces pages.

A l'appui de la thèse intégriste, on notera qu'effectivement le pouvoir alaouite est désormais sans partage, le parti *Baas arabe socialiste* lui servant simplement de façade civile. Au 7<sup>e</sup> Congrès Régional (syrien) du parti, qui s'est tenu à Damas en décembre 1979/janvier 1980, un *Comité Central* a été institué, qui se réunit une fois par trimestre pour étudier les grandes lignes de la politique du pays. Sur 75 membres, il compte 30 Alaouites (officiers pour la plupart), et sa justification première est de contrer ce qu'il reste d'influence au sein du Commandement Régional pour la communauté sunnite (75 % de la population), représentée par des hommes tels que Mahmoud Al-Ayyoubi, ancien Président du Conseil, Abdel-Halim Khaddam, ministre des Affaires Etrangères, Mustafa Tlass, ministre de la Défense, ou Hikmat Shehabi, chef d'Etat-major, dont on a pu croire qu'ils incarnaient une alternative politique, mais qui ne sont de fait que les otages sunnites de la minorité dominante. La réalité du pouvoir appartient aujourd'hui à une constellation qui, au sein de la communauté alaouite, recrute selon divers critères, de fonction, de clientèle, d'alliance, de voisinage, ou encore selon les liens du sang. Comme nous l'explique Ibn Khaldoun, la *asabiya* n'exclut pas la hiérarchie, elle l'implique, comme le résultat de l'intégration de plusieurs *asabiya* secondaires. Au sommet de l'Etat, immédiatement derrière le Président Hafez Al-Assad et son frère Rifaat, chef des Brigades de Défense, derrière Ali Haydar, qui commande les Unités Spéciales, les généraux Muhammad Al-Khouli Ali Douba, Muhammad Nassif, doivent leur rang au fait d'être les chefs des puissants services de *mukhabarat* (renseignement-répression), respectivement de l'aviation, de l'armée et de l'intérieur. Par ailleurs, les liens du sang — le *nasab* — expliquent pourquoi dans l'armée syrienne, un commandant peut disposer d'un pouvoir plus grand qu'un général, s'il est comme Mu'in Nassif le gendre de Rifaat Al-Assad. Idem pour Muhammad Makhlof, beau-frère du Président, qui sans être militaire — il est directeur de la Régie des Tabacs<sup>3</sup> — commande à une véritable armée chargée de le protéger ainsi que sa famille, dans sa maison de Damas transformée en forteresse. Car un bon moyen de mesurer le pouvoir de chacun de ces membres de cette caste consiste à dénombrer les effectifs de sa garde personnelle : 12 000 hommes pour le Président, une soixantaine pour les généraux susmentionnés, avec leur équipement, leur parc automobile, leurs familles aussi, déplacées de la montagne alaouite... jusqu'à quatre hommes « seulement » pour des personnalités telle que Faysal Dayyoub, doyen de l'Ecole dentaire, ou Asaad Ali, professeur de littérature arabe à l'Université de Damas, un des thuriféraires les plus zélés du régime. Une simple anecdote nous donnera de comprendre l'ampleur de ce phénomène. L'ancien ministre iranien des Affaires Etrangères, Sadeq Ghodbzadeh, de passage à Damas l'été dernier, a convié à déjeuner dans un restaurant du centre-ville quelques grands dignitaires de l'Etat, parmi lesquels Abdel Halim Khaddam (seul sunnite), Ahmad Iskandar, ministre de l'Information, et les chefs des *mukhabarat* déjà cités : il y avait neuf

convives à table, mais chacun s'étant déplacé avec sa garde personnelle, pas moins de ... 300 personnes ont investi le quartier, qui battaient la semelle aux alentours du restaurant. Bien évidemment un tel comportement, de la part de ces nouveaux mamelouks, pèse lourdement sur le budget de l'Etat. Il contribue par ailleurs à donner à la capitale l'aspect d'une ville sous occupation, et on peut encore estimer le pouvoir de ces chefs de bandes à l'aune du terrain qu'ils occupent devant leur domicile : un simple pas de porte, la longueur du trottoir d'un pâté de maison, une rue entière dont ils interdisent l'accès<sup>4</sup>.

Au sein de cette constellation, les intellectuels occupent un rang élevé, même si, comme le note Ibn Khaldoun, les « gens d'épée » (*ahl al-sayf*) ont en période de déclin de l'Etat-dynastie, l'avantage sur les « gens de plume » (*ahl al-qalam*). Pour la plupart fonctionnaires auprès du ministère de l'Information, énorme machine bureaucratique disposant d'un budget annuel de quelque 300 millions de livres syriennes (1 LS = 0,82 F) — soit vingt fois celui de la Culture —, ils sont chargés de reproduire dans la presse et à la télévision le protocole arabiste et anti-impérialiste du régime. Chaque jour, des instructions sont données en haut lieu, par le ministre ou même le Palais, concernant l'orientation, le ton des manchettes et des éditoriaux du lendemain, compte tenu des impératifs politiques de l'heure. Une attention toute particulière est accordée à la rédaction du journal télévisé<sup>5</sup>, contrôlée à la virgule près et centrée sur la personne du Président. De par leur fonction, ces agents de transmission du discours de l'Etat vers la société, sont aujourd'hui dans une position délicate. A preuve, l'assassinat de Mohammad Hourani, présentateur à la télévision des allocutions présidentielles, membre des mukhabarat, une semaine après qu'il eut proclamé solennellement la fin de l'opposition intégriste, dans un commentaire enflammé du discours de Hafez Al-Assad, commémoratif de la « Révolution » du 8 mars 1963. Aussi nos fonctionnaires de la plume ressemblent-ils étrangement aux seigneurs de la guerre déjà décrits : Fadil Ansari, directeur du *Baas*, l'organe du parti, pour ne citer que lui, dispose d'une garde personnelle de vingt-cinq hommes, de la même confession que lui.

Entre cette constellation et la société, la confession (*Taifa*) alaouite joue donc un rôle de glacis de protection. Depuis son accession au pouvoir en 1970, toute la politique de Hafez Al-Assad a consisté à lier le destin de la communauté à son avenir personnel. Pour ce faire, il a dû éliminer certains chefs de *asabiya* secondaires qui, pour entretenir de solides relations extra-communautaires, avec les Sunnites de Damas en particulier, incarnaient une solution de rechange : ainsi le Général Muhammad Omran, assassiné au Liban en 1971, qui était à la fois proche de l'aile civile de Salaheddin Al-Bitar et chef historique du Comité militaire du parti Baas, ainsi Muhammad Al-Fadel, recteur de l'Université de Damas, marié à une Sunnite de la capitale, ministre de la Justice dans le cabinet Bitar en 1965, dont le meurtre en 1976 avait alors été imputé aux Frères Musulmans. Depuis l'année dernière, la communauté est mobilisée, en réponse à une vague d'agitation qui a touché la plupart des secteurs de la société, et a connu son paroxysme au mois de mars

1980 quand, pour fêter les dix-sept ans de pouvoir baassiste, des grèves et des manifestations ont paralysé toutes les grandes villes du pays, à l'exception de Damas. Des phalanges mixtes de « chemises noires » ont été constituées, et promenées dans toute la région alaouite jusqu'à Lattaquié, durant la période la plus critique. Derrière cette mobilisation, se cacherait l'association dite « humanitaire » Ali Al-Murtada, que sa noble pétition de principes apparente à une loge maçonnique. Activement mise sur pied par Jamil et Rifaat Al-Assad, deux des frères du Président, Muin Nassif, et Ali 'Id, très influent auprès des Alaouites de Tripoli au Liban, elle jouerait par ailleurs les intermédiaires entre l'Etat et les derniers villages alaouites de la Montagne et de l'intérieur (mohafaza de Homs et de Hama) à ne pas encore bénéficier de certains services comme l'eau et l'électricité. Plus sérieusement, une réunion au sommet de la onfession s'est tenue à la mi-août en présence de Hafez Al-Assad à Qardaha, son village natal, à l'occasion de la fête du Ramadan que le Président avait choisi de conduire dans son « fief » et non à la Grande Mosquée des Omeyyades à Damas, comme le veut la tradition. De tels « congrès » revêtent un caractère exceptionnel, et définissent la politique de la communauté sur le long terme, chaque tournant de son histoire. Au congrès de Qardaha de 1960, celui de Homs en 1963, on étudiait les moyens, pour les officiers alaouites, de s'infiltrer davantage dans l'appareil du parti Baas. En 1980, Hafez Al-Assad a naturellement insisté devant la hiérarchie alaouite, religieuse et profane, sur la nécessité de faire bloc pour surmonter la crise. Sur le ton du reproche, il a demandé à ses coreligionnaires de cesser de se considérer comme vivant « sur » la société, c'est-à-dire en parasites, en tant que « communauté du pourcentage », mais au contraire d'« entrer dans la société » en disputant à la bourgeoisie sunnite le terrain de l'activité économique. Enfin il a été décidé de « moderniser » l'appareil religieux pour qu'il assure une emprise plus efficace sur la communauté, et surtout de raffermir les liens qui historiquement rattachent celle-ci au tronc commun du chiisme, mais qui dans les consciences sont plutôt ténus sinon inexistants. Cette « uniatation »<sup>6</sup> des Alaouites, dont on doute qu'elle soit bien acceptée par la hiérarchie religieuse, pourrait être un moyen pour une secte honnie de l'historiographie islamique depuis le premier siècle de son existence (IX<sup>e</sup> s.), d'acquérir une certaine respectabilité. Plus sûrement elle correspond au projet du régime de construire un « axe » chiite du Liban aux frontières du Pakistan qui, outre qu'il consoliderait sa position à l'intérieur du pays contre l'intégrisme musulman, lui permettrait de tenir à sa merci les pays du Golfe producteurs de pétrole, ses principaux bailleurs de fonds. Espoir insensé ? Il demeure que des points ont été marqués dans le sens de cette politique : d'abord, l'alliance stratégique conclue avec le nouveau régime iranien — et à ce propos deux cents étudiants alaouites devront être envoyés à Qom pour se spécialiser dans le rite chiite jaafarite — ensuite, la tutelle exercée sur les Chiites du Liban par l'intermédiaire du mouvement *Amal*, qui représente les forces vives de cette communauté. Reste évidemment le « verrou » irakien (près de 60 % de Chiites), que Damas attend désespérément de voir sauter,

à la faveur du conflit avec l'Iran. En avril dernier, des placards fleurissaient dans les rues de la capitale, qui appelaient les Chiites irakiens à la révolte, en commémorant le premier anniversaire du martyr du sheikh Baqer Al-Sadr, chef du mouvement *Al-Daawa* dont le Shah est à l'origine de la création en 1958 après la chute de la monarchie hachémite, assassiné à Najaf par les sbires du Président Saddam Hussein.

Vis-à-vis de la société, il importait donc au pouvoir d'enrayer ce mouvement qui l'avait secouée de l'été 1979 au printemps 1980, sur lequel on ne reviendra pas. L'ampleur des moyens répressifs mis en œuvre, la violence avec laquelle les opérations ont été menées — inouïe dans l'histoire de la Syrie contemporaine —, ont plongé le pays dans un état de torpeur dont il n'est pas encore sorti. Dans les premiers jours de sa « reprise en mains », l'Etat abandonnait résolument toute la façade « civile » de ses rapports avec la société, ce qu'Ibn Khaldoun appelle la souveraineté « politique » (*siyasi*), en l'opposant au *mulk tab'i* que l'on pourrait traduire par le « pouvoir primitif », le pouvoir comme simple violence. A grands renforts de publicité, il militarise tout son appareil d'encadrement corporatif de la société : des « phalanges » sont activement constituées parmi les paysans, les ouvriers, les étudiants, les femmes même, etc., pour défendre « les acquis de la Révolution ». Comme il se doit, la jeunesse est placée à l'avant-garde du mouvement. A l'occasion, on la fait même sauter en parachute pour impressionner les consciences. A l'opposé, les derniers réduits de société que représentaient les syndicats professionnels des médecins, avocats, ingénieurs, pharmaciens, sont dissouts (9 avril 1980). Ils avaient conduit la lutte — et les derniers mois particulièrement — pour le retour des libertés démocratiques et la levée de l'état d'urgence, en vigueur depuis le matin du 8 mars 1963. Dernier détail d'ordre juridique, destiné à « faciliter les choses » : une loi est votée par l'*Assemblée du Peuple*, qui punit de mort la simple appartenance à l'organisation des Frères Musulmans (7 juillet 1970).

De fait, durant les opérations de ratissage des villes du Nord — Alep et Hama — et de la campagne avoisinante, menées au printemps et en été 1980 par les Unités Spéciales et la 3<sup>e</sup> Division, les tribunaux d'exception fonctionnaient sur le mode tayloriste. Les Frères Musulmans ne furent pas les seules victimes de la répression, il s'en faut. Partout, les notables furent particulièrement visés ; ainsi dans Hama soumise au couvre-feu en avril 1980, où des médecins et des avocats étaient assassinés dans leur domicile. Comme s'il s'agissait d'une manœuvre délibérée d'anéantir la société en la frappant à la tête. Et on retrouve là le schéma khaldounien de la *asabiya* dominante, d'origine rurale, s'acharnant sur la ville et sa structure civile d'encadrement. Il fallut aussi compter avec les inévitables « bavures » : près de deux cents morts au mois de mars à Jisr al-Shughur, un gros bourg au sud-ouest d'Alep, 81 morts dans cette même ville, près du cimetière Ibrahim Hanano, le jour de la fête du Ramadan (août), tous fusillés au pied du même immeuble, en représailles à un attentat commis un quart d'heure plus tôt contre des soldats des Unités Spéciales. Parmi les victimes, figuraient

sept membres du parti Baas. Cependant le plus haut fait d'armes de cette campagne de répression ne fut pas une « bavure ». Le 25 juin 1980, lors de la visite officielle du Président malien à Damas, Hafez Al-Assad échappait à un attentat perpétré par un membre de la garde présidentielle sur le perron du palais des hôtes. A l'aube du lendemain, Rifaat Al-Assad dépêcha 80 de ses hommes, répartis dans huit hélicoptères, à la prison de Palmyre, avec pour mission de mitrailler dans leurs cellules le plus grand nombre possible de détenus. Selon les témoignages de trois des bourreaux, interceptés en Jordanie au mois de janvier de cette année alors qu'ils projetaient d'assassiner le Premier Ministre, toujours pour le compte de leur « maître » (muallim)<sup>7</sup>, entre 500 et 700 prisonniers auraient été ainsi liquidés. Selon un rapport des *mukhabarat* tombé dans les mains de l'opposition, ce sont exactement 1 181 victimes qu'il faudrait dénombrer. Quatre jours plus tard, dans l'éditorial du quotidien *Techrine* du 1<sup>er</sup> juillet, Rifaat Al-Assad se déclarait prêt à sacrifier un million de citoyens pour rétablir l'ordre et sauver la Révolution. A l'automne enfin, le régime se retournait contre les divers courants de gauche qui avaient mené la lutte dans le cadre du *Rassemblement national*. L'*Union Socialiste* de Jamal Atassi fut durement éprouvée par cette nouvelle vague d'arrestations, de même que le *Parti Communiste* d'opposition, dont les principaux dirigeants (Riyad Turk, Fayez Al-Fawaz, Omar Qashash) et une bonne partie des cadres sont aujourd'hui incarcérés. Dans cette « charrette » d'octobre, on compte des intellectuels francs-tireurs, tels Michel Kilo ou Wadi Ismandar, dont le seul crime est de ne pas savoir se taire. En fin de compte, on estime à présent à douze mille le chiffre des prisonniers politiques en Syrie.

Elargissant le champ de notre analyse au delà de la société syrienne, on pourrait relever les agissements de nos mamelouks quand ils exportent leur terrorisme d'Etat, pour l'ériger en nouveau code de relations internationales et éliminer les « gêneurs » de toute sorte dans le monde. Les motivations de ces opérations sont diverses. Salaheddin Al-Bitar, assassiné à Paris en juillet 1980, pouvait représenter un danger politique comme l'un des fondateurs du Baas, mais surtout il avait publié dans le dernier numéro de sa revue « Le réveil arabe » (*Al-Ihya al-arabi*) un article qui n'a pas plu au Prince. Lequel est très attentif à l'image qui est donnée de lui dans la presse internationale, et s'est employé à la faire comprendre à tous les professionnels de l'information : assassinat de Selim Al-Lawzi, rédacteur en chef de l'hebdomadaire *Al-Hawades* publié à Londres, attentat manqué contre le correspondant de l'agence *Reuter* à Beyrouth, rapatrié depuis comme les correspondants de la B.B.C. et du Figaro menacés de subir le même sort. A Aix-la-Chapelle en Allemagne fédérale, à défaut de Issam Al-Attar, guide suprême des Frères Musulmans syriens jusqu'à une date récente, c'est sa femme qui en mars dernier est abattue à son domicile. En février, des opposants syriens sont assassinés à Koweït ; le chargé d'affaires jordanien à Beyrouth, Hisham Al-Mohayssan, est enlevé et sequestré durant 68 jours dans la plaine de la Beqaa par le même Ali 'Id que nous avons rencontré comme membre de l'Association humanitaire Ali Al-Murtada, sous couvert d'un « Front

libanais de la confrontation ». Pour l'organisation de l'attentat contre le Premier Ministre jordanien en janvier dernier, une telle mise en scène n'a pas été jugée nécessaire et les medias ont revendiqué « le droit pour le peuple syrien de châtier Moudar Badran », accusé de soutenir les « traîtres » intégristes en Syrie.

Cette diplomatie de pistoleros trahit la situation « désespérée » qui de l'avis de l'*Economist*<sup>8</sup> est aujourd'hui celle de Hafez Al-Assad, elle contribue à son isolement sur la scène régionale arabe. Et cependant, qu'il ferraille contre les Frères Musulmans à l'intérieur ou à l'extérieur, contre l'opposition de gauche, contre la presse internationale, qu'il masse ses troupes à la frontière jordanienne ou qu'il bombarde Zahlé au Liban, le régime syrien ne fait que s'accrocher à sa *daawa*, sa « prédication » progressiste arabe, parce qu'elle est tout simplement sa seule base de *légitimité*. Ne pouvant s'appuyer sur la longue tradition égyptienne d'un pouvoir central, ou sur un système traditionnel d'allégeance de type hachémite, l'Etat syrien baassiste a résolu de justifier son existence par sa prétention à défendre l'honneur de la nation arabe tout entière face au sionisme et à l'impérialisme. Situation toute pirandellienne dans laquelle il lui importe donc avant tout de tenir son rôle, et par là même de rester sur la scène du Moyen-Orient le maître de la distribution. Ainsi, les récentes manifestations de sa « mauvaise humeur » peuvent être comprises comme un moyen de rappeler au monde que le vent de l'histoire souffle toujours sur les pentes du Golan ou au Liban Sud, et non sur les rives du Chott al-Arab. En novembre dernier, Hafez Al-Assad boudait le sommet arabe d'Amman qui, pour la première fois, ne centrait pas toutes ses préoccupations sur le conflit avec Israël, mais consacrait le rôle de l'Iraq sur son front oriental contre l'ennemi héréditaire. La défection de Damas a entraîné alors celle de Beyrouth, ce qui s'explique sans mal, et celle de la Résistance palestinienne, plus ou moins sous tutelle syrienne. Pour qui tient à conserver le premier rôle dans le scénario de la « bataille du destin », mieux vaut avoir cette dernière carte en main : ce que visait dans une large mesure l'entrée des troupes syriennes au Liban en 1976. On mesure tout de même la précarité de cette position, car les rodomontades et l'intimidation n'ont jamais fondé une politique. D'autant que la Résistance palestinienne ne laisse pas de montrer des velléités d'indépendance dans ses prises de position concernant « l'initiative européenne » ou « l'option jordanienne », comme en témoignent les résolutions du dernier Conseil National Palestinien, qui s'est tenu à Damas en avril dernier<sup>9</sup>. Quant au deuxième volet de son système de légitimité — savoir sa fidélité au socialisme arabe —, il pose au régime syrien un autre problème : en signant un Pacte d'amitié avec l'Union Soviétique (octobre 1980), Hafez Al-Assad a confirmé le soutien que lui apportaient déjà toutes les langues de bois marxiste de par le monde, mais il s'est mis en marge d'un concert régional dominé par l'Arabie Séoudite.

Sur le plan intérieur, le traité syro-soviétique lui a certes permis de confisquer tout le discours politique à gauche. Cependant il faut savoir qu'en Syrie, après dix-huit années de pouvoir baassiste, le peuple frémit

d'effroi au seul mot de « socialisme », et donc que celui-ci a perdu toute fonction de légitimation. Comme est contestée du reste la prétention de nos mamelouks de se présenter comme les légataires universels du mouvement national arabe des années 60. Car précisément, la *daawa* n'est plus dans sa phase ascendante, et comme on l'a vu, le militaire a remplacé l'intellectuel à la tête de l'Etat. Dans leur guerre idéologique contre le régime, les Frères Musulmans ont ouvert le dossier de la chute du Golan et sa capitale Quneïtra, annoncée au matin du 10 juin 1967 par un décret de Hafez Al-Assad, alors ministre de la Défense, 17 heures avant l'entrée effective des troupes israéliennes dans la ville<sup>10</sup>. En révélant plusieurs faits troublants, ils accréditent la thèse de la « trahison » et retournent ainsi la pièce maîtresse de l'accusation qui leur est portée par le pouvoir. Sans entrer dans le détail, il faut dire que cette thèse rejoint ce que nombre d'hommes politiques syriens déçus écrivent entre les lignes de leurs mémoires depuis longtemps déjà, savoir que le désastre de juin 1967 fut une excellente opération politique pour le régime baassiste, qui avec l'élimination de Nasser devenait de fait le porte-flambeau de la « révolution arabe ». De là à dire que le désastre fut « arrangé », il n'y a qu'une nuance sur laquelle la rumeur publique ne s'arrête pas toujours. Et il faut croire que le coup a porté puisque dans son discours du 25 mars dernier, devant l'Union arabe des syndicats ouvriers, Hafez Al-Assad a dû se justifier en déclarant que tous les chefs d'Etat arabes étaient responsables de la défaite.

Que la perte du Golan ait été une aubaine pour l'Etat baassiste, ce n'est pas faire preuve de malveillance que de l'affirmer. Parce qu'effectivement elle lui a donné cette légitimité arabe que le nassérisme lui avait refusée jusqu'alors. Et si ce point est d'une importance toute relative à l'intérieur quand on tient la société au bout du kalachnikov, il est capital dans le contexte régional : aujourd'hui, personne ne donnerait la moindre chance de survie au régime pour le cas où l'Arabie Séoudite viendrait à concrétiser l'agacement qu'elle manifeste à son égard, par une suspension de son aide financière. L'économie syrienne est en effet « sous perfusion », en ce sens que sa survie est conditionnée par l'apport des capitaux pétroliers, perçus au titre de la participation du pays à la lutte contre Israël. La part syrienne, telle que fixée depuis le sommet arabe de Bagdad à la fin de l'année 1978, s'élève à 1,850 milliard de dollars par an, ou de 2,30 milliards si l'on tient compte de la facture de la force de dissuasion stationnée au Liban<sup>11</sup>. A chacune des trois échéances annuelles — janvier, mai et septembre — le versement de la rente est attendu avec anxiété : la Libye a la réputation d'être un très mauvais payeur, l'Algérie a suspendu sa participation pour des raisons économiques, l'Irak aussi depuis septembre dernier pour des raisons évidentes, les Emirats du Golfe soumettent leur décision à celle de l'Arabie Séoudite, qui reste ainsi le principal bailleur de fonds. Les finances publiques sont dans un état très critique, et le député Mahmoud Salameh faisait récemment remarquer devant l'*Assemblée du Peuple*, au cours de la discussion du budget, que le taux de couverture des dépenses courantes n'est que de 32 % (exercice 1980)<sup>12</sup>. Les mili-

taires sont connus pour être des budgetivores dans tous les pays du monde ; en Syrie, le poste « Sécurité nationale » se chiffre à 9,4 milliards de livres syriennes, soit 30,8 % du budget 1981 (30,5 milliards). En fait, ce dernier chiffre est surévalué car il comprend le budget d'investissement, qui en général n'est exécuté qu'à moitié. Rapportée au seul budget de fonctionnement, la part des dépenses militaires se monte à plus de 50 %. Or cette part est difficilement compressible, d'abord parce que le pays doit se donner les moyens de sa politique extérieure, ensuite et surtout parce que nos mamelouks accepteraient difficilement de voir rogner leurs privilèges. Il y va de la survie du système social. A ce niveau donc, l'impasse est totale. Et il ne faut pas compter sur la production nationale pour rétablir la situation : le poste « revenus spéciaux », qui représente le surplus dégagé du secteur public, agricole, industriel, commercial et bancaire, totalise 20 % des ressources budgétaires 1980 (31 % pour l'aide arabe), soit 7,8 milliards de livres syriennes. Autrement dit ce poste, sur lequel est donc comptabilisée l'exportation du pétrole et du coton, matières premières sous monopole d'Etat (75 % des exportations en valeur), ne suffit pas à couvrir les dépenses militaires. Cela malgré les sommes considérables qui ont été investies dans le secteur industriel, comme le relève Mahmoud Salameh dans son intervention à l'Assemblée : 28,1 % du budget global pour l'exercice 1977, avant la sécurité nationale 24,4 %<sup>13</sup>. Malgré les admonestations de Hafez Al-Assad, ou plutôt suivant son exemple, comme celui d'un chef que les questions d'« intendance » rebutent, la caste dominante bureaucratique et militaire rechigne à la production. Elle préfère louer son sabre au service de la cause arabe, et si elle s'intéresse tant à l'industrie, c'est davantage pour la dépense encourue par la création d'une unité de production et sa maintenance, que pour le « bénéfice » — le plus souvent négatif — qu'elle tirera de sa mise en exploitation. La masse des « commissions » que suppose cette dépense, savamment « saupoudrée », est une autre condition de la reproduction du système. Question d'« éthique », conclura-t-on avec Max Weber. Pour sa part, Ibn Khaldoun nous rappelle que dans ce type de société le *mulk* est une des sources principales de richesse. « *Au niveau du premier détenteur du pouvoir, de son entourage et de ses émanations directes aux diverses fonctions d'autorité, c'est le prélèvement des impôts et taxes* » (5,6 milliards de livres pour le budget 1981 soit 33,4 % d'augmentation en un an, affectant presque uniquement les impôts indirects : + 62,3 %), « *l'usurpation pure et simple* » (un exemple entre mille : confiscation en 1977 de toute la fortune, les biens meubles et immeubles, de la famille 'Alwani de Hama, pour intelligence avec l'Irak, transformée plus tard en complicité avec les Frères Musulmans, soit 70 personnes âgées alors de 6 mois à 78 ans), « *l'exploitation directe du travail d'autrui... les importantes commandes de l'Etat* »<sup>14</sup>, et d'une manière générale le contrôle des dépenses publiques.

Au niveau de la société globale, l'exercice du *mulk* a un effet économique d'entraînement (il faut rappeler à ce propos que le budget entre pour plus de 70 % dans le P.I.B.). Dans un premier temps, « *il joue un*

rôle d'accélérateur des divers procès de production et de circulation des biens... (et) contribue de manière décisive à la prospérité de la cité »<sup>14</sup>. Et ce temps semble oublié (1971) qui a vu les commerçants du souq d'Alep porter sur leurs épaules en triomphe la voiture de Hafez Al-Assad, pour sa première visite comme Président. En 1979-80, ils entretenaient l'agitation contre le pouvoir en cheville avec les Frères Musulmans, et conduisaient en mars 1980 la plus longue grève de l'histoire du pays. Il est indéniable qu'« une nouvelle bourgeoisie s'est épanouie à l'ombre du Baas... plus riche et plus étendue que l'ancienne classe de possédants »<sup>15</sup>, particulièrement avec les premières retombées de la manne pétrolière, après la Guerre d'Octobre 1973. Mais par la suite, l'inflation aidant, « le jeu des mécanismes économiques semble échapper à ses promoteurs, entraînant comme un effet inéluctable le dérèglement et la ruine de la cité »<sup>16</sup>. Des tensions sociales se manifestent, qui obligent l'appareil bureaucratique et militaire, lieu privilégié de la distribution, à se raidir, par une réactivation du *mulk*, comme « force de contrainte monnayée jusqu'aux niveaux les plus bas de l'échelle sociale »<sup>16</sup>. Les « commerçants et les gens de métiers » se désolidarisent alors de la caste dominante, et c'est l'impasse : exactement l'impression qui prévaut aujourd'hui à Damas. Avec les décrets du 22 avril dernier organisant un marché parallèle des devises, l'Etat a fait un geste en direction des commerçants, lesquels étaient contraints jusqu'alors, faute de liquidités à la Banque Centrale, de passer par le marché noir pour régler leurs importations (1 dollar = 6,75 LS), leur marge bénéficiaire restant évaluée en fonction du taux officiel, c'est-à-dire 3,95 LS. Par cette demi-mesure, l'Etat reconnaît sa dépendance à l'égard du marché occidental, tout en maintenant un secteur socialiste de façade, dont on peut douter qu'il résiste longtemps à la flambée des prix. En échange, il voudrait imposer un contingentement des importations. Mais aucune solution n'est à attendre de ce côté, car si le secteur public, qui représente 75 % du commerce extérieur, peut consentir à suspendre la plupart des projets d'équipement et ralentir ainsi les importations, le noyau de consommation des deniers publics, savoir l'armée et la caste dominante, ne s'estimera jamais liée par cette mesure. A ce que l'on sache, la construction du palais présidentiel n'a pas été interrompue : son coût est estimé pour le moment à l'équivalent de l'aide arabe sur une année.

Du coup les commerçants de Damas reparlent d'une « alternative » politique. Quand on leur rappelle insidieusement leur télégramme de soutien à Hafez Al-Assad le 8 mars 1980, au plus fort de la crise, ils font valoir la détérioration rapide depuis de l'économie, et l'évolution du contexte politique régional qui leur a donné de retrouver leur base logistique traditionnelle : la Jordanie, à défaut du Liban. A ces stratégies retors, on ne fera pas lâcher la proie pour l'ombre. Mais ce qui est sûr, c'est que le fait d'être la seule force traditionnelle et organisée au sein de la société civile, les place logiquement comme partie prenante dans un scénario plausible de changement, intermédiaires attitrés entre un nouveau bloc<sup>17</sup> qui à l'issue d'une révolte de Palais émergerait de la

caste dominante, et le « centre » du système régional de redistribution de la rente pétrolière, autrement dit l'Arabie Séoudite, qui devra nécessairement donner son feu vert à l'opération. Pour le moment, celle-ci n'est pas disposée à prendre ce risque. D'autant que malgré ses « maladresses », au Liban entre autres, cet Etat bénéficie toujours du soutien de la communauté internationale.

Que l'alternative émane directement d'une agitation de la rue semble peu probable pour plusieurs raisons, la plus évidente étant la chape de terreur qui pèse sur la population. Donnée historique essentielle mais aussi aboutissement d'un long processus orchestré par le pouvoir baassiste, la faible intégration de la société syrienne explique également qu'elle demeure désarmée devant la brutalité de l'Etat. Au niveau politique, le cloisonnement est tel qu'il est difficile de parler de « masses populaires », et plus encore d'« opinion publique ». L'exemple de Damas est sur ce point très significatif : la fière cité qui avait animé le mouvement national et la vie politique des années 1950 n'est plus qu'une agglomération sans âme de populations disparates (2 millions d'habitants), venues des zones rurales dans l'espoir de s'intégrer dans le circuit étatique de redistribution. Dans les administrations, les services publics, les coopératives, les Alaouites occupent souvent des fonctions de « petits chefs », en charge d'exercice le plus débile de l'autorité. Mais tout cela ne veut pas dire, comme certains observateurs ont tendance à conclure trop rapidement, que le régime tient la situation bien en main dans l'ensemble du pays. Le 1<sup>er</sup> mai 1981, Hama (150 km au sud d'Alep, qui a conservé quant à elle sa cohésion sociale) en était à son dixième jour de lutte. Les Unités Spéciales bombardaient toujours la ville au mortier, comme pour prouver qu'elles pouvaient « faire mieux encore que l'année dernière », sans toutefois oser pénétrer dans certains quartiers tenus par ce que l'on appelle désormais la « Résistance » hamiote, des groupes armés qui de toute évidence ne sont pas tous intégristes musulmans. Des habitants, réfugiés à Damas, rapportent les scènes d'horreur dont ils ont été les témoins : fusillades, exécutions en masse dans les rues, des gens égorgés chez eux... Les estimations varient entre 200 et plus de 500 tués. Comble de l'avanie, ce même 1<sup>er</sup> mai, les « ouvriers » de Hama, comme les autres, défilaient à Damas devant le Président à l'occasion de la fête du travail.

Bruxelles - Mai 1981

#### NOTES

1. Cf. G. Labica. *Politique et Religion chez Ibn Khaldoun. Essai sur l'idéologie musulmane*. SNED. Alger 1968.

2. Pour une présentation des acteurs sociaux, et une rétrospective des événements

de ces deux dernières années, on renverra à Paul Maler « La Société syrienne contre son Etat. » *Le Monde Diplomatique*, avril 1980.

3. Position qui lui permet par ailleurs de régner sur la contrebande de cigarettes américaines.

4. Le Prince peut quant à lui, bloquer durant deux heures une bonne partie de la capitale et la route de l'aéroport, quand il décide de recevoir un hôte de marque.

5. Cf. à ce propos Tahar Ben Jelloun. Le désarroi du monde arabe et les refuges de l'histoire. *Le Monde Diplomatique*, février 1981.

6. Par analogie avec les Chrétiens d'Orient « uniates », dont les différents rites font XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles déclaration d'allégeance au Pape de Rome (les Maronites au XII<sup>e</sup> s.).

7. *Al-Ray*, quotidien jordanien, du 26 février 1981.

8. Quarterly Economic Review of Oil in the Middle East. *The Economist*, n° 1, 1981.

9. Finalement, de tous les acteurs sur la scène du Moyen-Orient, Israël reste le mieux disposé à jouer le jeu du jusqu'au-boutisme syrien.

10. L'ouvrage de référence est *La chute du Golan*, publié à Amman et au Caire (en arabe), de Mustafa Khalil, officier des mukhabarat en poste à Quneitra avant et pendant les hostilités.

11. 1,2 milliard de dollars pour la Jordanie et 400 millions pour les Palestiniens (dont 250 pour l'O.L.P.). Depuis la Guerre d'Octobre, la Syrie a ainsi touché 18 milliards de dollars. Il faut aussi tenir compte des prêts de développement à long terme sans intérêts.

12. *Journal Officiel*. 19 février 1981, p. 170.

13. *Fiches du Monde Arabe* n° 696. Beyrouth. Le budget 1977. Il faut préciser que ce pourcentage est en baisse, du fait des difficultés financières : 12,4 % pour 1981, soit la plus forte baisse, —26,4 % par rapport à l'année précédente.

14. A. Cheddadi. Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun. *Annales E.S.C.* 35<sup>e</sup> année, 3-4 mai/août 1980, p. 544-545.

Il faudrait ajouter au poste « usurpation », le rançonnement de l'économie libanaise sous prétexte de « protection », depuis la Compagnie du Port de Beyrouth jusqu'au modeste entrepreneur.

15. Mohammad Haydar, ancien responsable de l'économie au Commandement Régional du Baas, à Eric Rouleau. *Le Monde*, 4 juin 1976.

16. A. Cheddadi, op. cit. p. 546.

17. Il est significatif à cet égard que les forces d'opposition en soient venues à ramener toutes leurs ambitions politiques à la chute du clan Assad (Hafez et Rifaat), comme la seule chance de débloquer la situation en rétablissant ce que nous avons défini comme l'exercice « politique » du pouvoir (*mulk siyasi*). Ainsi la *Déclaration de la Révolution islamique* (9 novembre 1980) en page 11, qui expose pour la première fois le projet politique et de société des Frères Musulmans syriens, et dont Jean Gueyras a rendu compte dans un article récent (*Le Monde*, 12-13 avril 1981).

## **ADMINISTRATION ET SOCIÉTÉ EN REPUBLIQUE ARABE DU YEMEN : TENTATIVE D'ANALYSE CENTRE/PERIPHERIE**

Patrick LABAUNE

La présente étude cherche à décrire et interpréter l'administration nord-yéménite comme le lieu des relations entre le pouvoir politique central et la société. Cette approche est d'autant plus légitime que l'appareil est par définition, consacré à la « vulgarisation » nationale des valeurs, règles, décisions et mœurs du centre politique et constitue donc un indicateur privilégié du type de rapport entre le centre et les forces socio-politiques périphériques.

### **1. L'ADMINISTRATION NORD-YEMENITE : CENTRALE ET LOCALE**

La plupart des modèles, wébérien, marxiste, voire celui proposé par Michel Crozier qui entendent situer l'administration par rapport à la société, construisent des types de rapports à partir de quelques variables privilégiées : autonomie ou dépendance à l'égard du pouvoir central, clôture ou ouverture sur l'environnement, moteur ou frein du changement social, unité ou pluralisme instrumental de l'administration<sup>1</sup>.

#### **1.1. Autonomie et Dépendance**

Les administrations d'Etat soumises à la surveillance et au contrôle, même relatifs, des ministères de tutelle, notamment par la voie de la nomination des fonctionnaires, de leur centralisation spatiale et des résidus du modèle centralisé des imams<sup>2</sup>, apparaissent comme une

simple courroie de transmission du pouvoir politique en place. La présence d'un corps expéditionnaire égyptien de 1962 à 1967 en R.A.Y., durant la guerre civile, et celle du vice-président de la commission du service civil égyptien ont contribué à la mise en place d'un système centralisé selon le modèle de l'administration égyptienne<sup>3</sup>. Aussi, les organes administratifs nouveaux et extra-ministériels qui pouvaient prétendre à une certaine autonomie furent-ils rattachés concrètement et juridiquement au sommet du secteur politique central : l'O.C.P. au Premier Ministre, la Commission supérieure de la réforme administrative et financière à l'organe suprême de l'Etat, le Conseil de Commandement.

Les déterminations historiques expliquent aussi la centralisation et la dépendance. Au début de son règne, l'imam Yahya (1904-1948) conserve la division administrative des Ottomans durant leur occupation (1840-1911), qui recoupait grossièrement la segmentation tribale<sup>4</sup>. Mais, en 1930, Yahya s'engage dans un processus pour niveler ou effacer ces démarcations administratives, tout en contrôlant plus étroitement ses agents disséminés à travers le pays ; abolition de nombreux émirats et principautés<sup>5</sup>, suppression de la succession héréditaire dans le contrôle des provinces. Par opposition à la centralisation de l'administration centrale (ministères) qui dépendait exclusivement de l'imam, de ses frères et fils, le système imamite, pour accroître la dépendance, procède à l'atomisation de l'administration provinciale en divisant, en 1944, le royaume yéménite en quatre provinces (*alwiya* singulier : *liwa*) puis, quelques mois plus tard, en six<sup>6</sup>, en limitant considérablement la liberté d'action du gouverneur (*amir*) et en insistant pour que l'imam soit consulté sur chaque détail de la vie administrative<sup>7</sup>.

Chaque *liwa* est divisée en *qada* (pluriel : *qadawat*), *nahiyah* (*nawahi*), *qabila* (*qaba'il*), *uzlah* (*izal*), *qism* (*asqam*), *miklaf* (*makalif*), *kabl* (*kibal*), *khums* (*akhmas*), *thuman* (*athman*), ce qui désigne non pas « un système administratif particulièrement développé » comme l'affirme Heyworth-Dunne<sup>8</sup>, car largement fictif, mais davantage de désir de supprimer l'éventuelle concurrence du pouvoir provincial. La stratégie de la multiplicité des divisions administratives est, en ce sens, un objectif d'allégeance vis-à-vis de la représentation politique. Stratégie parfaitement assimilée par le système républicain qui passe des six provinces de l'époque imamite à un découpage en huit *alwiya*, en 1970<sup>9</sup> puis en dix *muhafaza* (*province*), en juin 1973<sup>10</sup>. Cette multiplication des provinces, mesure de déconcentration et non de décentralisation, pouvait faire craindre une parcellisation du territoire ainsi rendu politiquement et administrativement incontrôlable ; elle s'analyse tout aussi bien comme le démantèlement des bastions tribaux dominants et apparaît autant comme puissant motif de centralisation que comme facteur d'éclatement.

A la tradition historique de l'atomisation administrative provinciale poursuivie et accentuée par l'appareil d'Etat républicain se superpose, avec l'instauration de la République en 1962 un phénomène nouveau :

l'épuration répétitive et massive des fonctionnaires. Ici, l'annexion pure et simple du corps administratif au pouvoir central est l'objectif. Il s'agit, dans un premier temps, de rompre avec le passé par l'élimination de la caste des *sada* (descendants du Prophète) qui monopolisait l'administration, « gérait la justice, gouvernait les provinces, supervisait la collecte des impôts et contrôlait l'accès à la bienfaisance de l'imam »<sup>11</sup>.

L'euphorie révolutionnaire passée, le secteur politique central républicain n'est pas à l'abri des luttes de tendances. Ces clivages, se développent dans l'administration parce que justement, elle est trop dépendante du pouvoir central ; ils obligent les élites nouvelles à lancer de véritables campagnes d'épuration ; élimination des « traîtres » ou des éléments déviants, transformation de l'administration en un instrument docile<sup>12</sup>. Au travers de ces campagnes d'épuration, le caractère de l'administration est progressivement modifié : d'associée (malgré les concurrences) des imams par le biais des *sada*, elle devient une institution dépendante qui traduit, plus ou moins passivement, les préférences du pouvoir central.

A côté des administrations dépendantes tant juridiquement que pratiquement du pouvoir politique central, existent des organismes décentralisés, et non concentrés, se distinguant par leur autonomie, particulièrement les Associations Locales de Développement (A.L.D.).

Bien que de création récente (la première a été établie dans la région de la Hujariyah, au sud de Taizz, vers 1971) les A.L.D. sont significatives de structures administratives locales et autonomes. Reconues par le Ministère des Affaires Sociales et du Travail, régies par une loi de 1963, elles demeurent cependant l'émanation exclusive des populations ou des notabilités locales. Le mode de recrutement de chacune de ces A.L.D. leur confère une large indépendance de décision par rapport au pouvoir central. Il ne s'agit pas, en effet, d'une nomination bureaucratique, par cooptation ou décision administrative, mais d'une élection locale démocratique à laquelle la population est invitée tous les trois ans pour renouveler les représentants de la *uzla* (sous-district) à une assemblée représentative. Les dernières élections remontent au deuxième semestre 1978 et servent généralement de test pour évaluer l'influence réelle du pouvoir de Sanaa sur les zones rurales.

Les objectifs de ces organismes accroissent, par leur spécificité locale et leur empirisme, leur autonomie : construction d'une route ou d'une école, installation de l'eau potable, forage d'un puits, électrification, achat d'un tracteur, etc... Enfin, si le financement provient en partie du Ministère des Affaires Sociales et du Travail sous forme de subventions, le reliquat, souvent le plus important, est à la charge de la communauté locale par le biais de l'impôt religieux (*zakat*), d'où une assez grande liberté dans le choix des objectifs<sup>13</sup>.

Autonomes, ces associations secrètent elles-mêmes leurs valeurs et normes ; si elles ne sont pas totalement libres de définir leurs moyens d'action (parce que contrôlées dans l'utilisation des fonds, dans la formation des cadres, dans la vérification de l'honnêteté et de la régularité des élections par l'Assemblée générale des Associations de

Développement et le Ministère des Affaires Sociales et du Travail), elles peuvent en orienter la mise en œuvre et maîtriser ainsi, théoriquement au moins, les rapports qu'elles entretiennent avec leur environnement social. C'est donc affirmer qu'à côté d'une administration centrale, dépendant étroitement du pouvoir central, se situe une administration plus locale et plus autonome.

## 1.2. Clôture et Ouverture

Clos, l'appareil administratif l'est dans sa dimension centrale. L'administration repose sur un système accentué de rapports de clientèle qui la constituent en communauté fermée vis-à-vis de sa périphérie. Comme tout grand organisme, les administrations des ministères ont tendance à vivre un peu moins pour leur mission, un peu plus pour leur personnel. Les pratiques corporatistes et la corruption paralysent leurs capacités inventives et administratives. Leurs fonctions ne sont pas remplies. Carrières, garanties, stimulants individuels, sinécures, marchandages collectifs, chasses gardées, situations acquises par le recours à des règles spécifiques de fonctionnement, structurent si solidement et de telle façon ces administrations qu'elles n'admettent de communication qu'en un point — la tête — pour l'ensemble de leurs segments qui ont perdu toute autonomie. En d'autres termes, la clôture n'exclut pas toute ouverture, mais celle-ci se situe au sommet alors que leur rôle est de se diversifier dans les relations avec leur périphérie.

L'appareil administratif, dans sa dimension locale est par contre ouvert sur le secteur périphérique. Éloignée des centres de décision, en relation épisodique avec le pouvoir central en raison des difficultés d'accès et de communication, l'administration locale ne peut tout d'abord, prétendre aux avantages corporatistes. Elle ne fixe pas obstinément ses regards vers le centre ; noyée et isolée dans l'environnement périphérique, elle baigne, tant par nécessité que par fonctions dans de multiples réseaux périphériques.

La structuration interne de l'administration locale consolide son ouverture ; il n'existe dans chaque *nihyah* (district) ou *uzlah* (sous-district) qu'une seule autorité représentant le pouvoir central, l'*amil*. Celui-ci est aidé dans ses fonctions par une assistance logistique extrêmement réduite qui ne s'oppose pas à un contact direct, sans écran, avec les populations. L'*amil* en outre, n'a pas de pouvoir contraignant, au sens où il aurait la faculté d'user de la coercition pour imposer les décisions gouvernementales, veiller au maintien de l'ordre, collecter les impôts, fonctions que précise son statut<sup>14</sup>.

L'*amil* cherche seulement à imposer sa présence, pour une grande part en raison de sa création récente : il est l'émanation du centre républicain. Le régime des imams avait étoffé son administration provinciale pour la rendre coercitive ; l'*amir* était notamment assisté d'un *na'ib* (vice-gouverneur), d'un *amir al-jash* (commandant de place), d'un *amin al-sunduq* (trésorier) et de deux directeurs des finances et de l'instruction publique (le *mamur al-ambar* et le *mamur al-mal*)<sup>15</sup>, mais son autorité, en fait, ne dépassait guère les murs du siège

provincial, notamment dans les zones septentrionales relevant de l'Islam zaydite, (où le fait demeure, partiellement, sous le système républicain). Le *mashriq* (l'Est de la R.A.Y.), par exemple, jamais occupé par les Turcs, difficilement contrôlé par les imams, totalement autonome pendant la guerre civile, ne connut ni division administrative régulière ni corps de fonctionnaires exporté par le centre jusqu'au milieu des années 1970 au moins.

Aussi, malgré la mise en place progressive des institutions administratives, le secteur politique central sachant que les tribus (*qabili*) de ces régions, trop attachées à leur autonomie, ne se seraient pliées à aucune décision unilatérale, l'*amil* fut-il puissant même, attribua-t-il à ce dernier un rôle de représentation plus que d'exécution et lui permit-il d'entretenir des relations lâches avec le centre et étroites avec la périphérie.

En résumé par sa structuration interne, légère, récente, autonome, souple, non coercitive, on peut définir l'administration locale comme relativement ouverte sur son environnement surtout par comparaison à l'administration centrale constituée en communauté fermée. Là encore s'opposent deux administrations dans leur système relationnel avec la société.

### 1.3. Moteur ou frein du changement social

Les administrations et agents locaux peuvent être un instrument ou un moteur du changement social et politique en établissant, par exemple, un lien entre le pouvoir local et société politique globale, pour peu qu'émerge une personnalité capable par son statut et les buts politiques qu'elle poursuit, de mettre en cause pouvoir et/ou autorités conservatrices et rétrogrades.

Pour des raisons tant pratiques qu'idéologiques, le système des imams du XX<sup>e</sup> siècle avait construit l'appareil administratif autour d'acteurs centraux et conservateurs, les *sada* : du secteur politique central et dont l'existence et la légitimité reposent sur la conservation religieuse.

En confiant le pouvoir provincial à ces autorités et en cautionnant les stratifications sociales anciennes, le centre politique favorisait la stagnation sociale et bloquait pour longtemps le processus de changement. En tout état de cause, l'organisation administrative des deux derniers imams consolidait et encourageait les structures sociales archaïques sans considération pour les difficultés qu'ils créaient ainsi pour l'avenir.

Malgré les modifications tant politiques qu'administratives qui ont suivi l'avènement de la République, cette situation n'a guère évolué. Si l'hégémonie des *sada* sur le pouvoir administratif provincial n'est plus qu'un souvenir, ils ont été généralement remplacés par des acteurs périphériques, tout aussi conservateurs, qui diffusent des valeurs, règles et mœurs religieuses comme les juges religieux (*qadat* ; sing. *qadi*) ou coutumières comme les chefs tribaux (*masha'ikh* ; sing. *shaykh*). Les structures sociales anciennes et les particularismes

locaux ont été consolidés avec la nomination à des postes de gouverneur (*mahafiz*), à titre d'illustration, du *shaykh al masha'ikh* (chef suprême) des Hashid, Abd Allah al-Ahmar, à la tête de la province de Hajjah en 1964, du *shaykh* Ahmad al-Awidih à celle de Taizz en 1973, de Sinan Abu Luhum, *shaykh* de la tribu des Nihim, à Hudaydah de 1967 à octobre 1974, etc., ou encore de *qadat*, comme Ali Abu Rijal, *mahafiz* de la province de Sanaa, puis d'Hudaydah à partir de mars 1977, d'Ahmad ibn Zayd al-Radhi à Hajjah puis à Saadah en février 1977, ou encore du *qadi* Muhammad ibn Ismaïl al-Hadji à IBB de 1971 à octobre 1973, etc...

C'est dire que le remplacement des *sada* par des *masha'ikh* ou des *qadat* en tant que gouverneurs de province (donc par des éléments plus périphériques que les premiers au sens où ces nouvelles élites administratives ne doivent leur légitimité et leur puissance non au centre politique mais au milieu périphérique dont elles sont issues) a accru d'autant l'autonomie de ce secteur politique dit « résiduel » par rapport au pouvoir central.

La création d'une nouvelle administration centrale depuis 1962, ou plutôt son illusion, n'a pas fortifié l'image de l'administration centrale comme moteur du changement social. Plus précisément, l'appareil administratif central refermé sur lui-même a vu ses règles internes se dévoyer en routines et en rites. Aveugle à son environnement, il l'est devenu à lui-même et son action n'est plus qu'agitation inefficace et circulaire car elle vise à répondre avant tout à des problèmes endogènes ; elle est paralysée et parasite. A l'opposé, l'appareil administratif local ouvert sur son environnement voit ses valeurs, règles et normes contestées ; autonome, il peut en épouser le mouvement, en apercevoir les sensibilités, ce qui nécessite de sa part une adaptation continue aux nouvelles situations. Il est dynamique et dynamique.

#### 1.4. Unité et Pluralisme

Est-on en droit d'étudier l'administration nord-yéménite dans sa globalité ou existe-t-il des administrations dont les statuts, fonctions et relations sont trop différents pour être ramenés, sans arbitraire, à l'unité ?

L'administration locale yéménite, ouverte sur son environnement, peut refléter les micro-sociétés périphériques qui le constituent, éclater donc en administrations dont seule la dimension juridique crée l'illusoire unité. En se développant et en se différenciant, l'administration locale s'est segmentée. Chacun de ses segments s'est autonomisé tissant des relations spécifiques avec la micro-société où elle a charge d'intervenir. Cette situation produit des effets multiples ; elle conduit chaque administration locale à définir son système de valeurs et les modalités de ses compétences, elle produit des effets en retour en affectant les demandes que les administrations locales adressent au système politique quant à l'allocation des ressources, la modification des modalités d'intervention ou la répartition

des compétences. C'est par ce pluralisme qu'elle est ouverte.

Au contraire, l'administration centrale yéménite trouve en elle-même ses principes de fonctionnement : constituée en communauté close, elle peut si l'on néglige qu'elle se structure en féodalités, en corps distinct, affirmer son exclusion du jeu national global et sa soumission à des règles spécifiques du pouvoir central (modèle wéberien) ou bien être unifiée par une commune domination (modèle marxiste). Il reste qu'il convient d'atténuer ce caractère homogène de l'administration centrale. La compétition entre hauts fonctionnaires, leurs luttes idéologiques ou politiques déterminent un certain pluralisme. Des clivages aigus peuvent apparaître. Néanmoins, il y a unité et homogénéité quant aux valeurs, règles et processus qui régissent l'administration centrale. On peut donc affirmer que d'un côté prolifère une administration locale pluraliste, de l'autre une administration centrale largement monolithique.

## 2. LA « PERIPHERISATION » DE L'ADMINISTRATION LOCALE

Seule l'administration locale peut être saisie comme lieu révélateur des relations centre/périphérie, tant à cause de son ouverture sur la périphérie, de son autonomie à l'égard du centre, de sa fonction de moteur du changement social, que de son pluralisme correspondant à la réalité sociale. La raison de la création d'administrations locales par le secteur politique central est d'y trouver un grand nombre de points d'accès de manière à contrôler la détermination des priorités et des calendriers politiques. Le secteur périphérique est un monde complexe, hétérogène, foisonnant, polycentrique, aussi bien dans sa dimension religieuse<sup>16</sup>, que tribale<sup>17</sup>. La tendance décentralisatrice de l'administration locale est nouée aux caractères de la société périphérique et à une tradition séculaire. L'administration centrale, en raison de sa clôture est exclue du système relationnel inter-sectoriel, tandis que l'administration locale y participe activement. Plus précisément, celle-ci cherche à s'intégrer à l'ensemble social en ce sens que chacun de ses acteurs individuel ou institutionnel est articulé à un segment social, à un environnement spécifique.

La problématique des relations entre le secteur politique central et le secteur politique périphérique, et la saisie de l'administration locale comme instrument le plus adéquat à cette relation conduisent à se demander si le secteur périphérique « périphérise » l'administration locale ou bien si celle-ci « centralise » le secteur périphérique si l'on pose comme hypothèse que le devoir de l'administration est de développer ses « fonctions » et évalue son succès à l'importance de l'absorption de sa culture par les populations sujettes ou à assujettir.

Nous avons constaté que l'administration locale par son autonomie contingente, était émettrice de normes, valeurs et règles spécifiques

qui la distinguaient de l'administration centrale et plus généralement du secteur tuteur. De plus, à cause de sa prolifération récente, l'administration locale se voit réduite à un rôle caractérisé par une certaine faiblesse (structuration réduite, fonctionnement peu systématique) vis-à-vis de l'environnement périphérique : en ce sens, elle est à l'image du secteur politique central républicain. Ces deux traits révèlent, dès à présent, les limites tant méthodologiques (elle n'est pas forcément l'instrument de transmission des normes, règles et valeurs du secteur central) que stratégiques (elle ne rassemble peut-être pas tous les moyens d'actions nécessaires pour diffuser l'autorité du centre politique) d'un éventuel empiètement de l'administration locale sur le secteur périphérique.

Ces déductions appellent une vérification empirique. Trois variables peuvent être mises en évidence : le recrutement social et spatial des fonctionnaires locaux, la détention ou non par l'administration locale de pouvoir d'autorité et de moyens d'actions, et enfin, transversalement, la légitimité de l'autorité, des fonctionnaires et administrations locaux aux yeux des populations.

S'il est utopique de répondre à l'heure actuelle avec précision à ces trois questions, les études de Tomas Gerholm sur la région du Jabal Haraz<sup>18</sup>, et de Joseph Chelhod pour la cité de Khamir<sup>19</sup>, nos enquêtes et impressions personnelles, plus diffuses et moins directives permettent de cerner quelque peu le problème tout en formulant de prudentes réserves.

## 2.1. *Le recrutement des fonctionnaires locaux*

Si, au sommet de chaque province, le *mahafiz* est nommé par le Chef de l'Etat, le type de recrutement et de nomination des fonctionnaires locaux par le pouvoir central est disparate à cause d'abord du clivage religieux du pays. A observer la situation du Yémen républicain, force est de constater que l'autorité du gouvernement central ne s'exerce sans conteste que dans une zone délimitée, grosso modo, par les rivages de la Mer Rouge et la partie située au Sud d'une ligne qui couperait en son milieu d'Est en Ouest la R.A.Y. Ce périmètre, essentiellement la zone shafi'ite<sup>20</sup>, a été choisi semble-t-il par le secteur politique central pour mener une expérience d'organisation et d'implantation administratives la plus proche de ses objectifs, en escomptant un effet d'entraînement sur le reste du pays. La stratégie suivie dans cet espace méridional du pays est de nommer indifféremment des fonctionnaires zaydites ou shafi'ites, et également, de ne pas tenir compte des appartenances tribales.

Elle est généralement acceptée sans difficulté, pourtant, tout déplacement, nomination ou limogeage des agents de l'Etat dans cette zone est pratiqué avec prudence. Le grave incident de septembre 1964 qui éclata à Taizz, centre principal de la communauté shafi'ite, reste encore présent dans les mémoires. Un groupe de soldats relevant de l'Islam zaydite occupa à cette date la maison du gouverneur, un shafi'ite, pour le déposer et mettre à sa place un de ses coréligionnaire. Au lieu d'accepter un tel outrage, comme les shafi'ites

avaient l'habitude de le faire depuis des siècles, le gouverneur resta à son poste et lança un appel à tous les shafi'ites pour lui venir en aide. Pendant deux jours, trente mille hommes des tribus shafi'ites se rassemblèrent à Taizz ; c'était probablement, le plus grand rassemblement de shafi'ites depuis de centaines d'années <sup>21</sup>.

Cet exemple demeure isolé, il est néanmoins significatif du poids que l'un des segments du secteur périphérique possède dans la nomination des fonctionnaires locaux par le pouvoir central, même dans une zone réputée docile à ce pouvoir. Sans que l'on puisse pour l'instant parler de « périphérisation » de l'administration locale par le secteur périphérique, on peut, en tout cas, affirmer que la « centralisation » de ce secteur par l'administration locale paraît d'ores et déjà hypothétique.

On vérifie ce premier constat dans la zone zaydite du pays, c'est-à-dire dans la partie septentrionale de la R.A.Y., dans ces régions, aucun fonctionnaire quel que soit son grade hiérarchique qui relève du shafi'isme n'est accepté par les chefs tribaux, les notabilités religieuses ou les populations zaydites. Viennent se greffer sur ces antagonismes religieux, les clivages tribaux ancestraux.

Ainsi, l'importante tribu des Khawlan al-Tiyal, située à l'est de la capitale, fit acte d'allégeance en mars 1974 au bloc républicain et, par conséquent, ouvrit son territoire au pouvoir central, et accepta la mise en place des structures administratives, mais elle refusa d'accueillir tout fonctionnaire nommé par le gouvernement de Sanaa qui n'appartiendrait pas soit à la tribu, soit (avec réserves) à la confédération tribale de Bakil à laquelle elle est rattachée <sup>22</sup>.

Tout fonctionnaire étranger à l'unité sociale serait immédiatement tué ou expulsé : un gouverneur originaire de la région de Taizz, fut nommé à Saadah, mais après avoir perdu douze de ses hommes, il quitta rapidement le pays. Son remplaçant, également du Yémen méridional, resta toujours dans sa résidence, ne se risqua jamais au-delà des murs de la ville, sachant qu'il ne reviendrait pas vivant de sa tournée <sup>23</sup>.

Le fonctionnaire est par contre accepté s'il appartient à la tribu. Opérant dans le cadre de sa région natale, tributaire par son éducation des déterminations historiques et culturelles de sa tribu, lié à un environnement dont il est familier, il est en fait un fonctionnaire local plus « périphérisé » que « centralisé ». Si le pouvoir central est dans l'impossibilité de nommer un de ses agents, le *aqil* (porte-parole du village) suppléera aux fonctions de l'agent du secteur politique central : là encore l'élément périphérique l'emporte sur le central. Ces types de situation se renouvellent et s'observent dans toutes les zones septentrionales du Yémen.

Dans un deuxième cas, tout particulièrement dans les Associations locales de développement, la rareté de structures administratives locales suffisamment étoffées et l'absence de soutien logistique par le secteur politique central font de ces institutions, à vocation centraliste, des organes partiellement ou totalement périphérisés, notam-

ment par le biais du système électif. Les A.L.D. élisent généralement à leur tête les *masha'ikh* locaux, leaders périphériques par excellence qui profitent de l'occasion tant pour accroître leur pouvoir — ils deviennent des responsables économiques — que pour contrôler et éventuellement contrer les projets du pouvoir central. Ces nouveaux élus, baignés et éduqués dans un environnement périphérique, conservent plus de représentations valeurs et règles de ce secteur qu'ils ne s'ouvrent à des déterminations centralistes.

Quel que soit le type de nomination, en zone shafi'ite, un consensus est atteint dans les tentatives d'empiètement du centre, mais, en territoire zaydite, la périphérisation de l'administration locale est une donnée de fait.

## 2.2. *Dépendance matérielle et fonctionnelle de l'administration locale*

Tomas Gerholm, dans son étude sur la stratification sociale dans le jabal Haraz, à l'ouest de Sanaa, fait ressortir le caractère de dépendance de l'administration locale par rapport à son environnement, ce qui limite du même coup son rôle tant de détenteur de pouvoir que d'instrument de transmission du secteur central. « Le phénomène de base pour les services gouvernementaux », souligne-t-il, « est que les salaires sont purement nominaux, personne ne peut élever une famille avec ce que gagne officiellement un soldat, un enseignant, un gouverneur. Le salaire d'un soldat est d'environ 100 riyals <sup>24</sup>, celui de l'enseignant, du double, celui du gouverneur quatre à cinq fois plus. Plus on monte dans la hiérarchie, plus les dépenses sont importantes. Visiblement, le système yéménite présuppose que les employés gouvernementaux ont une autre ressource » <sup>25</sup>.

En s'interrogeant sur les sources de revenus par lesquelles les fonctionnaires complètent ces faibles salaires, l'auteur affirme qu'elles proviennent en grande partie du secteur qui les accueille et les entoure. Ainsi, si un soldat dépend, en partie, financièrement du gouverneur du Jabal Haraz, « ce n'est pas seulement son supérieur qui couvre le déficit personnel d'un soldat. Une donnée essentielle de l'administration yéménite réside dans le fait que toute action gouvernementale ou de la maison du gouverneur doit être payée par la partie engendrant l'action. Presque chaque jour, des soldats sont envoyés de Manakha <sup>26</sup> dans d'autres parties du Haraz pour délivrer des messages, faire payer les impôts, amener les gens au tribunal. Chaque fois, la personne recevant le soldat est responsable de son bien-être matériel ce qui inclut la nourriture, et souvent, selon la distance, lui accorde une petite somme d'argent » <sup>27</sup>. Tout ceci, il va de soi, permet des bénéfices annexes pour ce fonctionnaire de l'Etat, mais accroît du même coup, sa dépendance économique vis-à-vis des populations créancières.

Quant aux enseignants, ne pouvant extorquer de l'argent de personne, ils reçoivent généralement, nous indique Gerholm, un revenu supplémentaire des villageois dans les hameaux isolés, visités à pied tous les jours, et dont les enfants, sinon, ne jouiraient d'aucun

enseignement. D'autre part, il semble y avoir également un accord tacite parmi les fonctionnaires, tout au moins parmi les petits, pour augmenter leur maigre revenu par une allocation de grains prélevée sur les greniers gouvernementaux, eux-mêmes alimentés par les populations paysannes. Là encore une relation de dépendance s'établit.

Enfin, le gouverneur de la zone est généralement un gros propriétaire, membre d'une hiérarchie tribale, à l'abri des soucis financiers. Mais, s'il est devenu gros propriétaire, précise Gerholm, il le doit avant tout à ses fonctions administratives. En somme, le gouverneur, le soldat, l'enseignant dépendent étroitement pour vivre du terrain politique et social qu'ils administrent sur lequel en outre, ils n'ont pas les moyens d'être coercitifs, ce qui réduit d'autant leur action d'empêchement. Du jour au lendemain, le gouverneur peut être chassé, l'enseignant se voir interdire l'entrée du village, le soldat expulsé de la maison où il logeait.

T. Gerholm, révèle donc bien l'incapacité de l'administration locale à répondre aux objectifs assignés. Autonome par rapport au secteur politique central, elle est dépendante du secteur périphérique. C'est en cela que l'on peut suggérer, dans ce cas précis, une périphérisation de l'administration locale. Ce processus dans cette région yéménite, ne se caractérise pas essentiellement par l'absence de relations étroites avec l'administration centrale, et plus généralement avec le secteur politique central, mais par la forme de la relation avec le secteur périphérique.

Cette structure se dévoile dans les rapports de dépendance existant entre l'appareil d'administration locale et les groupes sociaux périphériques. Il ne s'agit pas ici d'une relation de dépendance conçue comme un phénomène global qui recouperait l'ensemble de la structure sociale ; elle doit être définie, suivant A.C. Peixoto, davantage comme une relation « sémantique, c'est-à-dire comme la négation de l'auto-suffisance (...), la dépendance dans une situation particulière qui n'a pas de rapport avec la structure globale et qui exprime l'incapacité du sous-système qu'on analyse à répondre à ses propres besoins »<sup>28</sup>.

A cette dépendance dans le choix des nominations et la subsistance, tant de l'appareil administratif local que des hommes qui le composent, vient se greffer, corollairement, celle des fonctions réelles et des moyens d'action de l'agent du secteur central. L'étude de la ville de Khamir, au nord de la capitale, menée par J. Chelhod alimentera notre démonstration.

Cette cité « est dirigée par un agent du gouvernement ou *amil*. L'autorité tribale est représentée par un *shaykh* ». On assiste ainsi, affirme Chelhod, « à un véritable dualisme du pouvoir. D'un côté, un fonctionnaire chargé de veiller au maintien de l'ordre, d'exécuter les décisions de la capitale, de collecter les impôts et d'appliquer les sentences des juges ; de l'autre, un chef de clan reconnu par l'administration centrale et dont il est l'intermédiaire auprès des différents lignages »<sup>29</sup>.

Cependant l'illusion juridique s'évapore rapidement. En effet, si « hiérarchiquement, le premier a la préséance sur le second, politiquement ils sont à pied d'égalité, car ce dernier joue beaucoup plus qu'un simple trait d'union »<sup>30</sup>. D'ailleurs, J. Chelhod, dans un autre article, va beaucoup plus loin en affirmant que si l'*amil* applique surtout les décisions administratives, « les responsabilités les plus importantes sur le plan social se trouvent entre les mains d'un *shaykh* élu par les principaux dignitaires du clan (...). On peut le considérer à juste titre, comme un véritable trait d'union entre le pouvoir central et le groupe »<sup>31</sup>. Argument d'autant plus vraisemblable que la reconnaissance du *shaykh* comme intermédiaire par le secteur politique central a fait de celui-ci, dans le cadre du Yémen républicain, un fonctionnaire officieux de ce secteur, mais un fonctionnaire attaché et défendant les valeurs, règles et normes périphériques auxquelles il doit à la fois son autorité et son pouvoir.

Dans ses fonctions et dans sa réalité factuelle, l'agent du centre est ainsi plus l'auxiliaire de l'autorité périphérique — ici le *shaykh* — que le contraire ; d'autant plus, que dans ces régions zaydites, le fonctionnaire du secteur central n'est accepté que s'il est issu de la tribu et doit, par conséquent rendre hommage à son chef coutumier. Les fonctions de l'*amil* éclairent cette affirmation.

En premier lieu, si théoriquement l'*amil* est gardien de l'ordre, quand des troubles plus ou moins graves menacent la sécurité de la région, les dispositions arrêtées, en vue de restaurer la paix civile, sont prises par le *shaykh* seul, en tant que véritable organisateur de la défense locale et représentant les intérêts de la tribu et du clan<sup>32</sup>. Joseph Chelhod ajoute que lors de son séjour à Khamir, en 1969, « des éléments royalistes minèrent les routes et menacèrent de faire sauter quelques édifices publics. Les *masha'ikh* tinrent un conseil et prirent des mesures de sécurité : surveillance accrue des voies de communication, contrôle des voyageurs et ronde de nuit »<sup>33</sup>.

En second lieu, si l'agent du secteur politique centrale est chargé d'appliquer les sentences des juges, l'exécution et la justice officielle dépend en fait du bon vouloir du *shaykh* auquel l'*amil* « prête main forte quand le prévenu, favorisé par la distance ou soutenu par les siens, serait enclin à lui résister ». A côté de cette justice, le *shaykh* « est aussi le principal représentant du droit coutumier, toujours en vigueur, et son savoir est largement mis à contribution pour arbitrer des conflits de toutes sortes. L'*amil* lui rend la politesse, en appuyant, au besoin, les jugements qu'il prononce »<sup>34</sup>. Autrement dit à côté de la dépendance matérielle des fonctionnaires locaux vis-à-vis du secteur périphérique, vient se greffer une dépendance fonctionnelle.

\*  
\*\*

Avec les réserves faites précédemment, l'administration locale apparaît ainsi largement « périphérisée » tant par ses caractères qui la distinguent de l'administration centrale (autonomie vis-à-vis du

secteur politique central, ouverture sur le secteur périphérique, aiguillon pour l'autorité tribale et religieuse, caractère hétérogène) que par sa prudence politique de recrutement des fonctionnaires locaux et sa dépendance vis-à-vis des autorités politiques ou sociales du secteur périphérique. Plus globalement l'administration nord-yéménite dans sa dimension locale apparaît bien comme le révélateur de l'échec du pouvoir central à diffuser son autorité, ses règles et valeurs sur l'ensemble de la société.

Valence - Avril 1981

## NOTES

1. Cette variable est notamment proposée par Pierre Gremion, *Le pouvoir périphérique - Bureaucrates et notables dans le système politique français*. Paris, Seuil, 1976, 478 p.

2. Sur l'administration des imams, on se référera à : Wenner (Manfred W.), *The modern Yemen - 1918-1966*, Baltimore (Maryland), John Hopkins Press 1967, pp. 60-66.

3. Selon Brown (W.R.), « The Yemen dilemma », *The Middle East Journal*, 17 (4) autumn 1963, p. 361.

4. Sur les structures administratives du Wilayat yéménite, on se reportera à Rossi (Vincenzo), *Le quistioni del Medio Oriente*, Rome, Casa Editrice Italiana, 1906, pp. 14-16, et à Ahmed Rashid, *Tariki al-Yaman wa Sanaa* (Histoire du Yémen et de Sanaa), Constantinople, Hegire 1291, vol. 2, pp. 239-242.

5. Citons : dans le nord ceux d'Abu Arish, Qahtan, Wadda et Bilad Yam ; à l'est ceux de Bilad Kitaf, Jabal Barat, al-Jawf, Marib, Khawlan, Harib, Bayhan, Bilad Yafii, l'oasis de Khabb et la région de Fadli. Voir : Yemen, *Encyclopédie de l'Islam*, Tome 4, 1934, p. 1155.

6. Godchat (J.E.), *Les constitutions du Proche et du Moyen-Orient* - Paris, Sirey, 1957, p. 430 - Les 6 *alwiya* étaient : Sanaa, Taizz, Hudaydah, Ibb, Hajjah et Saadah.

7. Fayein (Claudie), *Une française médecin au Yémen* - Paris, R. Julliard, 1955, pp. 39-50 relève un certain nombre d'anecdotes à la fois humoristiques et dramatiques de ce contrôle.

8. Heyworth-Dunne (J.E.), Témoignage sur le Yémen, *Orient*, (31), 3<sup>e</sup> trimestre 1964, p. 23.

9. Il s'agissait des *alwiya* de Sanaa, Hudaydah, Taizz, Hajjah, Ibb, Bayda, Saadah et Rada.

10. Il s'agit des *muhafaza* de Sanaa, Taizz, Hudaydah, Ibb, Dhamar, Saadah, Hajjah, Baydahn Marib et Mahwit. Voir Dequin (H.F.E.), *Arabische Republik Jemen - Wirtschafts geographie eines entwicklungslandes*, Riyadh, s.e., p. 224.

En-dessous de ces 10 provinces, les divisions administratives actuelles comprennent 41 *qadawat* (sous-provinces), 171 *nawahi* (districts), environ 1680 *izal* (sous-districts), approximativement 15 418 *quariyah* villes ou villages) et près de 50 000 *mahallah* (hameaux) selon : *Final report on the airphoto interpretation project of the swiss technical cooperation service* - Zurich, avril 1978, p. 42.

11. Brown (W.R.) - « The Yemen dilemma » - art. cit. p. 351.

12. Deux campagnes « d'épuration administrative » doivent être citées pour leur importance répressive : celle de septembre 1966 à mars 1967 qui opposa le chef de l'Etat de l'époque, Abd Allah al-Sallal, à son premier ministre, Hasan al-Amri. Voir Edgar O'Balance, *The war in the Yemen*, London, Faber and Faber,

1971, p. 161 ; et celle qui fit suite à la tentative de coup d'Etat du 15 octobre 1978 contre le président actuel, Ali Abd Allah Salih.

13. La bibliographie sur ces A.L.D. se singularise par sa rareté. Citons les deux seuls articles qui, à notre connaissance, abordent en quelques lignes ces organismes : Michel Tuchscherer. Un pouvoir nouveau à Sanaa, *France, Pays arabes*, (57), janvier-février 1976, p. 12, et du même auteur : « Six premiers mois du Colonel Saleh à la tête de la République Arabe du Yémen », *Maghreb-Machrek*, (83), janvier-février-mars 1979, p. 16.

14. Voir Chelhod (Joseph), « L'organisation sociale au Yémen » *Ethnographie*, (64), 1970, p. 72. Ajoutons que l'amil, pour d'autres auteurs, porte le nom de mudir an-nahiyah (directeur d'un district).

15. Gourlin (André), Le Yémen interdit *Mondes d'Orient*, (2) mars 1951, p. 9.

16. Sur les clivages religieux en terre yéménite, Patrick Labaune, Les problèmes politico-religieux de la République Arabe du Yémen (1962-1972), *L'Afrique et l'Asie modernes*, (101), 2<sup>e</sup> trimestre 1974, pp. 41-47.

17. Pour un premier aperçu, on se reportera à notre article : « Démocratie tribale et système politique en République Arabe du Yémen », *L'Afrique et l'Asie Modernes*, (129), 2<sup>e</sup> trimestre 1981, pp. 12-32.

18. Gerholm (Tomas), *Market, Mosque and Mafrag - Social inequality in a yemeni town*, Stockholm, University of Stockholm, 1977, 217 p.

19. Chelhod (Joseph), « L'organisation sociale... », art. cit. et « Recherches ethnologiques au Yémen : problèmes et perspectives », *Objets et mondes*, 1 (2) été 1970, pp. 119-134.

20. Le shafi'isme est l'une des 4 écoles du sunnisme islamique. Pour plus de développement voir : Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1977, 500 p. Index.

21. Sur cet incident voir Edgar O'Balance, *The war in the Yemen*, op. cit., pp. 130-131.

22. Selon son excellence Monsieur Georges Gallié, Ambassadeur de France en R.A.Y. dans sa note 28/ANL du 23 janvier 1973.

23. Georges Gallié, note 105/ANL du 15 avril 1973.

24. 1 riyal est approximativement égal à 1,10 F.

25. Gerholm (Tomas), *Market, Mosque...*, op. ci.

26. Chef-lieu du district du Jabal Haraz.

27. Gerholm (Tomas) op. cit.

28. Peixoto (Antonio Carlos), « La théorie de la dépendance ; bilan critique », *Revue française de science politique*, 27 (4-5) août-octobre 1977, pp. 614-615.

29. Chelhod (Joseph), « L'organisation sociale... », art. cit. p. 72.

30. Ibid.

31. Chelhod (Joseph), « Recherches idéologiques... », art. cit. p. 128 et 130

32. Chelhod (J) « L'organisation sociale... », art. cit. p. 73 et Bornstein (A), « The young child in Yemen », *Les Carnets de l'enfance*, (28), octobre-décembre 1974, p. 32.

33. Chelhod (J) Ibid. p. 73 note 22.

34. Chelhod (J) Ibid. pp. 72-73.

## **ABSTRACTS - RESUMES**

### **IDENTITY, STATE, IMPERIALISM**

#### **Identity, an Alibi**

**Debate between: M. GADANT, B. GHALIOUN, G. GRANDGUILLAUME, W. HOLOHAN, Amr H. IBRAHIM, H. TENGOUR, P. VIEILLE**

Discourse about identity is a quite recent phenomenon. How to account for its appearance? What are its forms? How does it function? What is its function? Isn't the period when such discourse belongs to the opposition fundamentally marked off from that when it is part of a hegemony? This debate brings several seemingly incompatible theses into confrontation.

#### **Identity, Culture and Cultural Policy in Dependent Countries**

**Burhan GHALIOUN**

Like any ideology, discourse about identity presupposes the existence of a tangible reality—a specific culture for each ethnic group and nation. It tries to reveal the meaning of this reality and to make its content explicit. However, the shift from notions of culture to identity introduces new elements in the definition of culture as well as in the relationship between culture, on the one hand, and power, politics and economy on the other.

## **Civilization and Modernization**

**'Ali Shari'ati**

**Translated and presented by Jean MANUEL**

These pages are part of the corpus that Shari'ati himself called sociological. Herein, he principally develops the concept of authenticity and exposes the major themes of soulsearching debates among Iranian intellectuals who are torn between the invading consumer society and the desire to remain faithful to traditional culture. Shari'ati thus expresses a basic motive of the Iranian Revolution: feelings of immense frustration and of cultural rape. He treats a problem that other Third World intellectuals (such as Aimé Césaire, Franz Fanon and, in Iran, Al-e-Ahmad) have previously explored.

## **The Iranian Revolution, Identity and Development**

**Abol-Hassan BANISADR**

The people who has made the Iranian Revolution does not look toward the past, toward an immobile image of Islam, but toward the future, toward the yet-to-be-realized Islam — a "possible Islam". The Iranian people soon came to understand that the proposed Islamic identity had no meaning since it was merely a sclerotic reflection from the past. It is another matter to build in the not far-off but near future what the revolution promised but has not yet delivered: individual rights, freedom and independence. Because this aspiration has been frustrated, the people has turned away from clerical power.

## **The Shiite Institution, Popular Religious Feelings, Martyrs and the Revolution**

**Paul VIEILLE**

Two different tendencies can be distinguished in the religious practices of the popular classes: legal, instituted religion, on the one hand, and popular religious devotion, on the other. The latter is based upon martyrology and the offspring of Ali and Fatima. This religiosity reveals to the popular classes a dramatic vision of the world which, depending on political circumstances, leads to denying either the legitimacy of the State through passive resistance (The State is immobilized or driven to violence) or the existence of the State itself through the martyrs' example. Testimony through blood sacrifice completely disrupts the State, as in 1978-79. Legalistic religious thinkers try to control martyrism;

their own preoccupations basically concern power. In a break with legalistic, instituted religious thought, Shari'ati has become the harbinger of popular religious feelings.

### **The Jewish Community of Egypt**

**Marlène SHAMAY**

(Book review of **Juifs du Nil**, texts assembled and presented by Jacques HASSOUN, Paris, Editions de Sycomore, 1981, 260 p.)

The unchangeable, transhistoric Jew of Egypt does not exist. The Jewish community there has absorbed and integrated the cultures, invasions, schisms and heresies through which the country has lived during the last 25 centuries. Moreover, it has experienced this history in a pluralistic way. Internal cleavages related to social stratification—and not to confession — have been much more important than external ones. The history of this community is marked by numerous immigrations and émigrations.

### **From Senas de Identidad to Makbara: The "Minor" Literature of Juan Goytisolo**

**Gianna Carla MARRAS**

The literary work of Goytisolo has led him to deepen the experience of his own "marginality". At the outset, transgression was merely an aesthetic/cultural difference, a stepping out of line with the prevailing norm. Now it has become a permanent, conflictual state of deviancy based upon a deliberately provocative and differentiated language. His last novel, **Makbara**, precisely codifies this formal, ideological stance in a material, imaginary, literary and dream-like journey through the cemetery of sedentary, organized civilization.

### **Caste, Confession and Society in Syria: Ibn Khaldoun and "Arab Progressivism"**

**Gérard MICHAUD**

Oriental Arab reality seems to rebel against all theories, whether about "political modernization" or the non capitalistic development of scholastic marxism. Beyond its archaism and excesses, the Moslem Brotherhood has, through its practices, caused new reflexion upon the State. This renewal harks back to the analytical framework proposed by Ibn Khaldoun who showed that a community united by blood ties preaches

through political/religious sermons in order to attain and maintain power in its hands. His theory seems to apply quite well to contemporary Syria.

### **Administration and Society in the Arab Republic of Yemen.**

**Patrick LABAUNE**

An analysis of the administration of the Arab Republic of Yemen, placed within its societal environment, highlights the dichotomy within the State. Alongside a closed, dependent, central administration that slows down social change is a local administration with just the opposite characteristics. Relationships between power and society are understood in terms of center/periphery. Observations in the field both show that the periphery "peripherizes" the local administration and confirm that the central power has failed to nationalize its authority.

# REVIEW

Volume IV

Number 4  
CONTENTS

Spring 1981

Statement on the Death of Walter Rodney

*Walter Rodney* Plantation Society in Guyana

*Marian Malowist* Merchant Credit and the Putting-Out  
System: Rural Production During the Middle Ages

*Alfred Kleinknecht* Innovation, Accumulation, and Crisis:  
Long Waves in Economic Development?

*John Borrego* Metanational Capitalist Accumulation  
and the Emerging Paradigm of Revolutionist Accumulation

*Fernand Braudel Center* State University of New York  
at Binghamton, New York 13901

# dialectiques

REVUE TRIMESTRIELLE

Au sommaire du numéro 32 :

*TECHNIQUE : Innovations - Machines - Utopies*

*Jean-Claude Beaune* : Les machines et la vie

Sur la sociobiologie d'hier et d'aujourd'hui

*Charles Lazzeri* : Rationnalité et irrationnalité  
de la technique

A propos du débat Sciences et Techniques

*A. Guillermin* : Du bon usage de la putréfaction

*B. Avakian* : Au risque de la technologie

*Léo Scheer* : Sur les logiques industrielles

*Charles Lazzeri* : « Les mécaniciens grecs »

*Théodore Edison* : Philosophie d'un bricoleur

*Bernard Gille* : *Esprit et civilisation techniques*  
au Moyen-Age

*Bernard Gille* : *Esprit et civilisation technique*

DOSSIER SOLAIRE .....

..... De la technique à la création

DIALECTIQUES 77 bis, rue Legendre 75017 Paris 229 41 22

REVUE GEOGRAPHIQUE  
DES  
**PYRÉNÉES**  
ET DU  
**SUD-OUEST**

Tome 51 - Fascicule 4 - Octobre 1980

**Campagnes du Sud-Ouest**

**B. Kayser et M. Cohou.** — Pierre Barthe.

**Ph. Cadène.** — Les producteurs de tabac dans les campagnes du Sud-Ouest de la France.

**J.A. Mac Arthur.** — Machines agricoles et transformations sociales : accès au matériel agricole en CUMA et organisations agricoles dans deux cantons de Haute-Garonne.

**J. Clairacq.** — Gavage des oies et canards et production de gras dans les exploitations agricoles en polyculture de Chalosse (Landes).

**J.-M. Viel.** — Présentation de l'agriculture biologique dans le Lot-et-Garonne.

**P. Pitt-Rivers.** — Clivages sociaux dans un village du Sud-Ouest.

**J.-L. Membrini.** — Une transnationale en milieu rural : Grundig, Fleurance, 1975-1980.

Institut de Géographie - Université de Toulouse-Le Mirail  
31058 Toulouse Cédex

# MEDITERRANEE

N° 1 - 1981

**B. Bousquet et P.Y. Pechoux.** — Evolution géomorphologique des escarpements du Taurus Lycien et des bordures du fossé du Xanthe (Turquie).

**P. Gabert, A. Marre et J. Riser.** — Processus d'érosion avec intervention du gel sur des versants témoins en Basse Provence intérieure (France).

**E. Kolodny.** — L'émigration macédonienne vers l'Allemagne Fédérale : le cas de Néokaisaria (Pierie).

**W.J. Eggeling.** — Nomades et sédentaires en Anatolie occidentale.

**J. Sarramea.** — Estimation de la fréquentation touristique d'une station (deux éléments d'enquête appliqués à Fréjus - Saint-Raphaël).

Institut de Géographie - Université d'Aix-Marseille  
23, avenue A. Schuman - 13100 Aix-en-Provence

## BULLETIN D'ABONNEMENT/SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name : .....

Adresse/Address : .....

Code postal, ville, pays/city, postal code, country : .....

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to :

**Mediterranean Peoples**

☐ de soutien/supporter rate ☐ ordinaire/normal rate

à partir du numéro/beginning with number .....

### Mode de règlement/Payment :

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P., 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.

**Conditions d'abonnement/Subscription rate :** (Francs Français/French Francs)

Ordinaire/Normal rate : France 130 FF    Autres pays/Other countries 140 FF

Soutien/Supporter rate : 200 FF

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of nonexpired subscriptions. If in stock, back issues are available at current prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Directeur de publication : Paul Vieille  
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085  
Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 1981

Achevé d'imprimer en septembre 1981 dans les ateliers de  
l'Imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-Bois.

Les articles paraissant dans  
Peuples Méditerranéens  
Mediterranean Peoples  
sont analysés et indexés dans :

Articles appearing in  
Peuples Méditerranéens  
Mediterranean Peoples  
are annotated and indexed in :

- *Bulletin Signalétique du C.N.R.S.*, 521 (Sociologie-Ethnologie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- *Geo-Abstracts and Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
- *Historical Abstracts and America : History and Life*, Santa Barbara, American Bibliographical Center, Clio Press.
- *Resúmenes de Artículos Científicos y Técnicos*, Madrid, Instituto de Información y Documentación en Ciencia y Tecnología.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International Sociological Association.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies / United Nations.

## PEUPLES MEDITERRANEENS SOMMAIRE DES LIVRAISONS ANTERIEURES

## MEDITERRANEAN PEOPLES CONTENTS OF BACK ISSUES

### N° 9 - Octobre-Décembre 1979

Gilbert Grandguillaume : *Langue, identité et culture nationale au Maghreb*. Abdelmalek Sayad : *Immigration et conventions internationales*. Tomas Gerholm : *Provincial cosmopolitans : the impact of world events on a small yemeni town*. Paul Vieille : *La révolution iranienne en panne, entretien avec A.H. Banisadr*. Farhad Khosrokhavar : *Le comité dans la révolution iranienne, le cas d'une ville moyenne : Hamadan*. Laura Pisano : *Lecteurs de la presse quotidienne et monopole de l'information en Sardaigne*. Joe Stork : *Oil and the penetration of capitalism in Iraq : an interpretation*.

### N° 6 - Janvier-Mars 1979

Edmond Amran El Maleh : *La notion d'Etat et l'expérience du Tiers-Monde*. Gauthier De Villers : *Les palmeraies de l'Oued Righ (Algérie)*. Structures de la production et rapports de classes. Jean Rambaud : *Restanques*. Fatima Mernissi : *The degrading effect of capitalism on female Labor*. Marie-Christine Aulas : *L'évolution de l'Egypte : la dynamique de l'échec*. Jules Gistucci : *La désarticulation provençale à l'aube du capitalisme 1800-1850*. Graham Chapman : *Notes on the strategic weakness of the Italian Communist Party*. M. Khanlary, H. Mahdavy, H. Malek, A. Pichdad : *Lettre ouverte à tous les combattants du mouvement populaire iranien*.

### N° 7 - Avril-Juin 1979

Abdelmalek Sayad : *Qu'est-ce qu'un Immigré ?* Jalil Bannani : *Le corps de l'Immigré, corps médical ou corps social*. Jean-Pierre Digard : *Nomades et Etat central en Iran*. Rezvani : *Les sentiers de marbre*. Jeanne Bisilliat : *Le tourisme dans les pays en voie de développement*. Jean Rambaud : *A propos de « La côte d'Azur assassinée »*. Monique Gadant : *Révolution agraire, littérature et politique en Algérie*. Henri Curiel : *Trois Inédits présentés par Didar Fawzy*. Boutros Labaki : *La soie dans l'économie du Mont Liban (1840-1914)*. Rahamin Benhaim : *Etat, paysannerie et colonisation au Maroc, XIXe et XXe siècles*.

### N° 8 - Juillet-Septembre 1979

Homayoun Katouzian : *The political economy of oil exporting countries*. Paul Vieille : *Transformation des rapports sociaux et révolution en Iran*. Ladan Boroumand : *Les ouvriers, l'ingénieur et les militants khomeinistes*. Véronique Patte : *Parler en France : les possibilités des femmes immigrées*. Hanna Batatu : *Class analysis and Iraq society*. S. El Alami, J.P. Gachet, T. Gallali : *choix techniques et agriculture maghrébine : le cas de la Tunisie*.

#### N° 10 - Janvier-Mars 1980

Leïli Echghi : *La culture islamique, arme du peuple dans la révolution iranienne*. Manijeh Dowlat, Bernard Hourcade, Odile Puech : *Les paysans et la révolution iranienne*. Pierre Marthelot : *Grille de souveraineté et partage des profits dans les pays arabes du Golfe*. Pierre Judet : *Le développement de l'industrie sidérurgique en Méditerranée*. Costis Hadjimichalis and Dina Vaiou-Hadjimichalis : *Penetration of multinational capital into backward regions : a policy analysis in Greece*. Costantino Murgia : *Le régionalisme « politique » de la Sardaigne*. Mohamed Abdel Mottly Badr : *L'université palestinienne de Birzeit, la lutte pour la survie*. Monique Gadant-Benzine : *Algérie : Horizon 80*. Guy et Jacky Ducatez : *Formation des dénominations de couleur et de luminosité en arabe classique et pré-classique : essai de périodisation selon une approche linguistique et anthropologique*.

#### N° 11 - Avril-Juin 1980

Farhad Khosrokhavar : *Hassan K., paysan dépayonné, parle de la révolution iranienne*. Mohammed Harbi : *Nationalisme algérien et identité berbère*. Elias Sanbar : *L'Etat du vide : lecture palestinienne du projet sioniste*. Ilan Halevi : *Sionisme et racisme : quelques remarques*. Alexander Flores : *The Palestine communist party during the mandatory period*. Georges Cooper : *Sauver la pêche en Méditerranée*. Claude Coulet : *L'Espagne : une économie « semi-industrialisée »*. Marlène Shamay : *A propos d'un corps suspect...*. Jalil Bennani : *Là n'est pas l'enjeu. Réplique à Marlène Shamay*.

#### N° 12 - Juillet-Septembre 1980

Mohammed Dernouny et Boujemâa Zoulef : *Naissance d'un chant protestataire : le groupe marocain Nass El Ghiwané*. Maxine D. Molyneux : *State policy and the position of women in South Yemen*. Miriam Halpern Pereira : *Fondements de la politique d'émigration portugaise (1850-1930)*. Percy Allum : *Some reflexions on the "historic compromise"*. Ibrahim Hassan : *La Syrie de la guerre civile*. Paul Vieille : *Notes sur la révolution iranienne, avec une interview du président de la République*.

#### N° 13 - Octobre-Décembre 1980

Ines Loi Corvetto : *Variétés et minorités linguistiques en Sardaigne*. Paul Vieille : *Occitanie : Lieu, désir de lieu et stratégies hégémoniques*. Ali Shariat, traduit et présenté par M. Cuipers : *Oui, il en était ainsi. O Frère ! Farhad Khosrokhavar : La crise de l'Université dans la révolution iranienne*. René Galissot : *Comparatisme historique et modes de production précapitalistes*. Daniel Kamelgarn : *L'expérience tunisienne des années 1960*. Alain Lefebvre et Agnès Zragevsky : *Les luttes de la communauté pakistanaise de Paris (1972-1977)*.

#### N° 14 - Janvier-Mars 1981

Pierre Lévêque : *Les communautés dans la Grèce ancienne*. Jacky Ducatez : *Archéologie de la notion de communauté : la Grèce ancienne*. Jean-Marc Largeaud : *Regards français sur la Corse au XIX<sup>e</sup> siècle*. Elis Goldberg : *Bases of traditional reaction : a look at the Muslim brothers*. Hodayoun Katouzian : *Riba and interest in an Islamic political economy*. Farhad Khosrokhavar : *Iran : rupture d'une alliance*.

#### N° 15 - Avril-Juillet 1981

Amr I. Hibrabim : *La 'Oumma ou la « Communauté » d'une langue à l'autre*. Monique Gadant : *Les femmes, la famille et la nationalité algérienne*. Guy Léonard : *Réponses au dérèglement urbain : trois douars urbains de Casablanca*. Hivzi Islami : *La diaspora d'un peuple méditerranéen : le cas des Albanais*. Stéphane Yerasimos : *Les relations gréco-turques, mythes et réalités*. N. Perdakis : *Greece and the EEC*. Gamal Al Ghitani : *Chronicles of what is happened in the Valley*.

909.09822

p462

ISSN 0399 - 1233

# LES MEDITERRANEENS MEDITERRANEAN PEOPLES

revue  
trimestrielle

7

Octobre-Décembre 1981

- 
- |                             |   |
|-----------------------------|---|
| <b>Pierre-Robert Baduel</b> | Emigration et rapports sociaux dans le Sud tunisien                     |
| <b>Rachid Benattig</b>      | Transformations de l'Algérie rurale                                     |
| <b>Jean-Marie Durand</b>    | La destruction symbolique du pouvoir                                    |
| <b>Andréas Roditis</b>      | Apostasie   |
| <b>Habib Tengour</b>        | Le surréalisme maghrébin  |
| <b>Christian de Leusse</b>  | Les nationalisations et l'immobilier en Provence - Alpes - Côtes d'Azur |
| <b>Sami Mustapha</b>        | L'identité nationale, étude critique                                    |
| <b>Amr Ibrahim</b>          | Pharaon est mort...<br>Vive la Nomenklatura                             |

COMITÉ DE PATRONAGE - COMMITTEE OF PATRONAGE

Adonis, Sadeq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Ettori, Bernard Kayser, Henri Lefèbvre, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut, Mouloud Mammeri, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Paolo Spriano, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous.

COLLECTIF DE RÉDACTION - EDITORIAL COLLECTIVE

Percy Allum, Jacqueline Arnaud, Thierry Brun, Edmund Burke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Nicole Grandin, Ilan Halevy, Jean Hannyoyer, Rashid Khalidi, Boutros Labaki, Yvon Lemoal, Michel Marié, Fatima Mernissi, Roger Nabaa, Hubert Nyssen, Michel Oriol, Paul Pascon, Jim Paul, Elisabeth Picard, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Abdelmalek Sayad, Frej Stambouli, Michel Seurat, Joe Stork, Habib Tengour, François Zabbal, Khalil Zamiti et les membres du secrétariat du collectif de rédaction — and the members of the editorial collective secretariat : Marie-Christine Aulas, Amr Helmy Ibrahim, Didar Fawzy, Monique Gadant, Burham Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Elias Sanbar, Marlène Shamay, Christiane Veauvy, Paul Vieille.

Revue trimestrielle, *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* est bilingue (Français-Anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ecrits en Français ou en Anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly Journal *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* is bi-lingual (French-English), each article being summarised in the other language of the Journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. Written in French or in English, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Abonnement d'un an - Subscription for one year

France : 130 FF. Autres pays — other countries : 140 FF.

Abonnement de soutien — supporter rate : 200 FF.

Le numéro — one copy : 35 FF.

Rédaction, administration, abonnements

Editor, Management, Subscriptions :

B.P. 1907/75 327 Paris Cedex 07 Tel. 567 01 41

Directeur de publication - Director of the publication : Paul Vieille

# PEUPLES MEDITERRANEENS MEDITERRANEAN PEOPLES

Revue  
trimestrielle

Numéro 17

Sommaire Octobre-Décembre 1981

---

<b>Pierre-Robert Baduel</b> : Emigration et transformation des rapports sociaux dans le Sud tunisien .....	3
<b>Rachid Benattig</b> : Facteurs de transformation et de stagnation de l'Algérie rurale .....	23
<b>Jean-Marie Durand</b> : La destruction symbolique du pouvoir .....	37
<b>Andréas Roditis</b> : Apostasie .....	67
<b>Habib Tengour</b> : Le surréalisme maghrébin .....	77
<b>Christian de Leusse</b> : Les nationalisations et l'immobilier en Provence - Alpes - Côte d'Azur .....	83
<b>Sami Mustapha</b> : L'identité nationale, étude critique d'une série d'ouvrages .....	91
<b>Amr Ibrahim</b> : Pharaon est mort... Vive la Nomenklatura .....	119
<b>Abstracts - Résumés</b> .....	155

---



## **EMIGRATION ET TRANSFORMATION DES RAPPORTS SOCIAUX DANS LE SUD TUNISIEN**

Pierre-Robert BADUEL

L'émigration est, dans le Sud tunisien, un phénomène plus ou moins massif selon les délégations (équivalent des sous-préfectures françaises) et à implications multiples. Nous limiterons notre étude à l'analyse du devenir de l'organisation sociale du travail dans la région, en zone rurale singulièrement d'où proviennent la plupart des émigrés. La question qui se pose est de savoir comment une région qui en l'espace de quelques années a cessé de connaître, quant à la main-d'œuvre disponible, un régime d'abondance se traduisant par des rapports sociaux de production déterminés, a pu s'adapter socio-économiquement. Pour bien saisir les conséquences sociales de l'émigration, nous commencerons par présenter la situation antérieure et la condition des différents protagonistes de la vie rurale dans le Sud.

### **I. - CARACTERISTIQUES GROUPALES ET TRAVAIL**

La tendance est de (se re)présenter la société traditionnelle sous un angle idéal du point de vue de son fonctionnement ; en particulier, on loue son caractère démocratique, à partir de quoi on a cru (ou voulu faire croire) qu'on pourrait plus facilement passer de cette pseudo-démocratie d'hier au socialisme coopératif « moderne ». En fait « l'idéologie égalitariste qui puise dans les principes de fraternité et de

solidarité islamiques son discours est en contradiction avec la réalité de la société dont les structures sociales apparaissent extrêmement différenciées » (H. Attia, 1977, p. 251). Différenciation est un concept trop faible, il faut plutôt parler de hiérarchisation sociale, et cet aspect de la société est d'importance majeure quand on étudie l'émigration aussi bien dans ses causes que dans ses implications. Rappelons donc quelques éléments de cette organisation sociale.

### 1.1. - *L'organisation lignagère*

La société rurale tunisienne connaît d'abord un principe de différenciation par lignages : tout individu est rattaché par ses pères à un héros censé fonder un groupe de parenté aux ramifications plus ou moins nombreuses et confuses (nous sommes dans des sociétés qui tout en professant une fidélité sacrée à la transmission de la tradition n'en excluent occasionnellement pas des manipulations stratégiques, par exemple lorsqu'un lignage étranger était assimilé par un groupe plus puissant). Une communauté rurale est généralement constituée de plusieurs lignages, parents ou non entre eux.

Mais ces différents lignages ne se situent pas nécessairement tous à un même niveau statutaire. Une première hiérarchie partage les lignages en maraboutiques et laïcs, ceux-ci accomplissant au profit de ceux-là les besognes serviles auxquelles leur statut ne leur permet pas de se consacrer<sup>1</sup> : dans ce cas la barrière est d'« ordre ». Ce type de hiérarchisation subsiste encore dans le Sud, mais son poids dans la société semble aujourd'hui plus faible qu'en d'autres régions du Maghreb.

Une seconde hiérarchie partage les lignages en indigènes-étrangers : dans un même village en effet, certains lignages sont considérés comme inférieurs du fait que, n'étant pas rattachés au héros éponyme de la société et du territoire de la collectivité, ils ne peuvent jouir de tous les avantages du groupe dominant ; en particulier ils n'ont pas accès à la terre, en dehors d'exceptions individuelles ou coup de force de groupe<sup>2</sup>, et accomplissent des fonctions auxiliaires par rapport aux indigènes : ils sont à proprement parler des « métèques », ce qui se traduit, outre les fonctions, par la situation dans l'espace villageois : ils résident en groupe (pour peu qu'ils soient nombreux) dans des quartiers périphériques. Un groupe étranger de résidents temporaires, remplissant provisoirement un rôle productif par rapport au groupe indigène (semi-nomades saisonniers), campera carrément hors du périmètre villageois.

Il existe de nombreux autres clivages hiérarchiques. Parmi ceux-ci le clivage entre lignages blancs et lignages noirs ; anciens esclaves, importés pour la plupart, les noirs occupent le bas de l'échelle sociale ; totalement dépersonnalisés, au point d'avoir perdu jusqu'au souvenir d'un patronyme propre, ils sont rattachés au groupe exploiteur, si bien qu'ils ne sont pas considérés comme « étrangers », ce qui se traduit dans l'espace par une résidence au milieu des quartiers blancs.

Traditionnellement on distingue les lignages *beldi* et les lignages *arbi* : les *beldi* sont les authentiques originaires du territoire sur lequel ils vivent, mais par suite de conquête par une population *arbi* (nomade), ils se sont vus plus ou moins totalement dépossédés de leurs terres et souvent réduits à une forme de servitude (*khammessat*). Les lignages *arbi* considéraient avec mépris le travail de la terre et pressuraient les sédentaires pour se procurer les provisions de bouche nécessaires durant leurs pérégrinations pastorales. Dans certaines régions l'opposition *beldi-arbi* recoupe l'opposition berbères-arabes : le cas est patent dans les régions du Sud encore berbérophones (villages de la chaîne des Matmata : Tamezret, Zraoua, Taoujoud, Chenini, Douiret ; et dans l'île de Djerba Guellala et, pour partie, quelques autres villages) ; dans le reste de l'ancienne confédération des Ouerghamma (actuel gouvernement de Medenine), le rapport à la berbérité est encore affirmé, mais, du fait d'une arabisation complète, de façon plus ambiguë.

La hiérarchie ne passe pas seulement entre lignages étrangers, elle traverse les groupes de parenté : certains lignages sont considérés avec mépris par d'autres pourtant de même sang, ainsi par exemple des Zmazma chez les Beni Zid d'El Hamma. Ce qui montre que l'égalitarisme n'est pas davantage réel à l'intérieur d'un même groupe de parenté.

### *1.2. - Hiérarchie des groupes et hiérarchie des fonctions*

A cette hiérarchisation des lignages est traditionnellement afférente une hiérarchisation des fonctions à un niveau lignager. Pratiquement tous les bergers sont fournis par des groupes étrangers : ainsi, au Nefzaoua des Rebaïa et des Mahamla, dans la région de Bir Lahmar (gouvernorat de Medenine) des Maztora. Lignages *beldi* et lignages *Chouachine* (noirs) fournissent l'essentiel des *khammès*. Les forgerons sont originaires de lignages noirs. Les tailleurs de pierre et les bouchers aussi sont souvent originaires de lignages spécialisés<sup>3</sup>. Parfois les étrangers occupent des fonctions prisées, ainsi des Chtaoua qui au Nefzaoua fournissaient traditionnellement notaires et maîtres d'écoles. Notons enfin que le statut des différents lignages peut varier selon qu'ils se trouvent sur leur propre territoire lignager ou sur un territoire étranger : c'est le cas des Merazigues, tribu maraboutique très respectée à Douz, mais dont le lignage installé en milieu Beni Zid occupe le bas de l'échelle (bergers) ; c'est aussi le cas de ces mêmes Beni Zid qui chez eux faisaient donc venir des Tripolitains ou des Merazigues et que H. Attia retrouvait comme bergers dans les Hautes Steppes auprès de tribus étrangères. Ainsi existait-il pour de nombreux lignages, qui n'avaient pas la chance d'accéder à la propriété foncière ou de troupeaux, des spécialités plus ou moins exclusives et contraintes.

Sur ce fond de société hiérarchique, nous allons essayer de décrire l'organisation traditionnelle du travail et la condition des différentes catégories socio-professionnelles.

## II. - L'ORGANISATION TRADITIONNELLE DU TRAVAIL

Nous ne parlerons ici que des acteurs de la société proprement agricole et pastorale, car les artisans ne représentent en milieu rural que quelques unités. En gros on peut distinguer dans la société rurale, propriétaires, métayers, bergers, saisonniers et journaliers. Essayons de préciser la condition et la fonction traditionnelle de ces différents acteurs.

### II.1. - *Le propriétaire*

Propriétaire de terre et/ou propriétaire d'animaux occupent le sommet de la hiérarchie sociale. Plus, parlant de la société djeridienne, Moncer Rouissi écrit : « Il n'y a guère longtemps, lorsque le crieur public, attaché au service du cheikh du village, diffusait les consignes de ce dernier, il commençait par : *ya mallâka ya ommâli liblâd* (ô propriétaires, ô possesseurs du village) ; il n'y avait donc rien que de très normal : on discutait de la terre, du palmier, du plan des cultures et du *cherik* (associé), pratiquement dans les mêmes termes » (1973, p. 4). Ainsi la société rurale est l'ensemble des propriétaires. Le propriétaire ne se commet pas avec le *khammès* (métayer) : non seulement ils appartiennent en règle générale à deux lignages différents — en soi la chose n'est cependant pas suffisante pour expliquer la ségrégation —, mais, surtout, ajoutant à l'endogamie générale (mariage avec la cousine parallèle) une endogamie statutaire, ils n'échangent pas de femmes<sup>4</sup>, ils ne pratiquent pas les mêmes lieux publics<sup>5</sup>, jusque dans le vêtement la différence est fortement marquée. Traditionnellement le propriétaire est un vrai seigneur. Il pourvoit à l'existence de groupes clients : il apporte la terre, l'eau, les semences et les outils sans lesquels l'associé ne serait rien, et c'est pourquoi il prélève sur la production théoriquement les quatre cinquièmes. Cependant au statut social du propriétaire n'équivaut pas toujours un statut économique comparable. On trouve chez les propriétaires toute l'échelle de la fortune. Il faut d'abord préciser que la superficie moyenne de la propriété oasienne est faible en soi : en zone littorale on comptait en 1964, 14 000 propriétaires pour 4 500 hectares irrigués, la propriété moyenne était de 0,3 hectare ; en zone continentale (Nefzaoua) la propriété moyenne théorique ne semblait pas très différente (A.F. Baduel, 1977, p. 171). Mais tout calcul de la superficie possédée par un propriétaire est éminemment compliqué du fait que sur une même parcelle le nombre d'ayants droit peut être considérable et que chaque ayant droit, en fonction de sa position dans la hiérarchie des droits de succession, a des droits très variables ; dans certains cas un ayant droit ne détient de droit que sur un seul palmier d'un jardin. Et ce phénomène d'indivision n'était pas rare puisque A.F. Baduel (1977, p. 178) estimait qu'en moyenne plus de 55 % des parcelles<sup>6</sup> dans les oasis du gouvernorat de Gabès étaient possédées en indivision. A l'inverse, certains propriétaires peuvent posséder plusieurs hectares, ainsi à Gleaa un seul propriétaire détient, partie en propre, partie en

indivision, plus de 10 % de l'oasis (environ 8 hectares) ; en zone littorale, certains propriétaires arrivent à posséder plusieurs dizaines d'hectares. On peut évaluer les revenus quand on sait qu'au Djerid et Nefzaoua un hectare planté en palmiers-dattiers deglat-nour permet un revenu convenable<sup>7</sup> pour une famille très moyenne (5-6 personnes). La culture du henné et celle de la luzerne (associée à un petit élevage) procurent aussi des revenus convenables, pour peu que les superficies soient assez grandes, ce qui, nous l'avons dit, n'est pas la règle. Ainsi donc, ce propriétaire qu'on dit fier, arrogant vis-à-vis de ses auxiliaires, est souvent lui-même dans une situation précaire. D'ailleurs de nombreux *khammès* sont issus de familles de propriétaires ruinés. Certains propriétaires en arrivaient à choisir plutôt l'exil et une condition inférieure ailleurs, que de déroger en devenant *khammès* chez soi (M. Rouissi, 1971, p. 60).

Si de l'agriculture on passe au pastoralisme, on constate qu'il existe aussi une forte hiérarchie entre propriétaires, depuis celui qui ne possède que quelques têtes à celui qui en possède plusieurs centaines. Dans la région d'El Hamma de Gabès, où subsiste encore une forte pratique pastorale, on constate que pour 60 % des pasteurs le troupeau ne dépasse pas dix têtes et que 40 % du cheptel est possédé par seulement 17 % des pasteurs (M. Bouaine et J.-J. Dumont, 1975). La hiérarchie qui existait dans le passé entre grands éleveurs (nomades et semi-nomades) et petits éleveurs (transhumants) tend à disparaître sous l'effet de la réduction de l'élevage camelin et de la sédentarisation. Les Conseils de Gestion des Terres Collectives ont eu tendance à regrouper quasi exclusivement de gros éleveurs (et/ou leurs clients) et ainsi à renforcer leur pouvoir politico-économique, d'où les conflits que certains auteurs ont bien décrits (M. Bouaine et J.-J. Dumont, H. Attia). Les pasteurs n'étaient généralement pas eux-mêmes bergers, pas plus que les propriétaires fonciers n'étaient généralement eux-mêmes cultivateurs de leurs propres terres.

## II.2. - Les *khammès* (*métayers*)

Ils constituaient la seconde catégorie socio-professionnelle de la société oasienne. Formés de petits propriétaires ruinés, d'étrangers ou d'anciens esclaves noirs promus de la sorte à la faveur des transformations de la campagne tunisienne depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, leur condition était de dépendance profonde vis-à-vis de leur propriétaire. Les études écrites jusque dans un passé tout récent dressent un sombre tableau de leur situation. Le travail du *khammès* était bien sûr d'abord de nature agricole ; il labourait, fumait, plantait, pollinisait les palmiers, curait sources, rigoles et drains, irriguait, désherbait, chassait animaux et voleurs, récoltait, engrangeait, au rythme des cycles végétaux. Mais ses obligations ne s'arrêtaient pas au domaine strictement agricole, sa condition avait par ailleurs un aspect « domestique »<sup>8</sup> : en effet, c'est lui qui vidait les latrines du maître et portait ce fumier dans les jardins, amenait le bois sec pour la cuisson (parfois avec un apprenti

*khammès*), était tenu de participer le cas échéant aux travaux de réfection ou de construction de la maison du propriétaire<sup>9</sup>, et lorsque le maître mourrait, c'est aussi lui qui creusait la tombe. Pour toute rémunération de son travail, il recevait, dans le Djerid, un régime de dattes deglat-nour pour 10 palmiers de cette espèce, soit environ 1/60<sup>e</sup> de la production, 1/8<sup>e</sup> de la production de dattes communes, une part de légumes et des autres fruits (1/16<sup>e</sup> de la production d'olives, etc.) ; au Nefzaoua le régime n'était pas très différent : comme on le voit, nous sommes loin du 1/5<sup>e</sup> auquel le *khammès* aurait, de par son titre, droit. Ainsi, que ce soit par B. Sarel-Sternberg (1961), H. Attia (1964) ou M. Rouissi (1973), le *khammès* est toujours décrit comme « en quelque sorte un véritable serf attaché à la glèbe qu'il ne peut quitter et qui n'a d'autre choix que d'accepter ces conditions draconiennes, parce que les possibilités d'emploi dans un monde surpeuplé ne sont pas fréquentes » (H. Attia). Compte tenu de l'abondance de main-d'œuvre, le *khammès* se trouvait dans une situation fort précaire, n'étant pas assuré de conserver indéfiniment son emploi ; en fait, en début de la saison agricole, il passait un contrat moral avec son employeur, devenait son *chérik* (associé) pour une année, et se voyait renouvelé ou non au terme de ce contrat au seul gré du propriétaire, et il semble bien qu'il était souvent renvoyé.

Cependant, tout en étant à l'entière merci du propriétaire, le *khammès* avait conscience d'une certaine supériorité sur son employeur, à savoir qu'à la différence de celui-ci il connaissait la conduite du palmier et des autres cultures. D'où les conflits larvés permanents et parfois éclatant entre propriétaires et *khammès*, dont l'exemple le plus intéressant fut le mouvement de revendication des *khammès* du Djerid en 1954, qui aboutit à un syndicat éphémère de *khammès* qui réclamait à la fois la création d'une assurance (maladie et accidents) et d'une commission d'arbitrage des conflits entre parties contractantes, le paiement en espèces des jours de corvées et le relèvement de la part des dattes (B. Sarel-Sternberg, 1961)<sup>10</sup>.

### II.3. - Les bergers

Leur condition n'était pas supérieure à celle du *khammès*. Appartenant eux aussi généralement à un lignage différent de celui du propriétaire, ils étaient souvent même étrangers. Comme le *khammès*, engagé sur simple contrat verbal, le berger était révocable au seul gré du propriétaire. Il débutait généralement comme aide-berger vers l'âge de 12-13 ans et après quelques années d'expérience professionnelle devenait berger à part entière vers 17-18 ans. Sa rémunération était encore récemment à quelques variantes près la même, dans tout le Sud. Prenons exemple dans la zone Beni Zid d'El Hamma de Gabès. Selon M. Bouaine et J.-J. Dumont (1975), en hiver (environ six mois) le berger engagé par un propriétaire à l'année touchait en plus de sa prise en charge alimentaire, environ 100 dinars ; en période estivale, la rémunération était établie en deux parts, l'une fixe, l'autre variable. La part fixe comportait la nourriture et l'habillement du berger : deux à deux

et demi ouibat (soit entre 50 et 60 kg) d'orge, un pantalon, une chemise, des souliers, plus quelques avantages en nature (thé, sucre, huile, lait, viande...). Quant à la partie variable, elle était proportionnelle à la taille du troupeau gardé : en général le berger recevait une antenaïse ou une chevrette pour 25 têtes ovines ou caprines gardées. Ainsi un berger qui gardait un vrai troupeau (ghlem) de 400 têtes (300 ovins et 100 caprins) gagnait pendant cette période environ 40 D.T. par mois. L'aide-berger (nécessaire pour un troupeau de cette taille) touchait, sur le revenu du berger, en plus de sa nourriture, 6 têtes (antenaïses ou chevrettes), ce qui ramène le revenu du berger à 30 D.T. par mois pendant 6 mois. Dans les Hautes Steppes, le berger parvient à un revenu variant entre 200 et 250 D.T. par an, ce qui « reste bien en dessous de ce que représentait le salaire minimum agricole (1,200 D.T. par jour) » (H. Attia, 1977, p. 507).

Telle était encore bien récemment la situation de ce berger qui pendant environ six mois par an partait vivre en famille sous la tente, en attendant dans les cas les plus favorables (c'est-à-dire de non-besoin de vendre la totalité de la part du croît du troupeau qui lui revenait pour faire face aux besoins familiaux) de pouvoir constituer pour lui-même un petit troupeau et de revenir dans son groupe d'origine (si celui-ci possède un territoire collectif de parcours : mais il existe des groupes, tels que les Rebaïa ou les Mahamla, à qui ne sont pas reconnus de pareils territoires et qui de ce fait voyaient leurs espoirs de promotion réduits à la tolérance précaire d'utilisation du territoire du groupe dominant...).

#### II.4. - *Les saisonniers*

Ils constituaient eux aussi, depuis la nuit des temps, des acteurs importants des campagnes du Sud, aussi bien des palmeraies que des oliveraies. A la saison des dattes, les oasis du Nefzaoua et du Djerid voyaient affluer à leur périphérie des tribus nomades, notamment les Frechiche de la région de Kasserine-Sidi Bou Zid et les Hammama de la région de Gafsa : en 1946-47 pour le seul Nefzaoua près de 7 000 individus selon P. Moreau (1947). De même la cueillette des olives de la région sfaxienne ou du littoral zarzissien se fai(sai)t à l'aide de saisonniers provenant du Centre<sup>11</sup>. A la saison de la récolte du henné (été), les *Djeridi* (généralement noirs, et plutôt originaires malgré leur appellation du Nefzaoua) se déplaçaient vers les oasis de Gabès : selon A. Bechraoui (1970), on en comptait de 1 500 à 2 000, représentant alors 20 % de la main-d'œuvre de ces oasis. En janvier 1975, j'ai pu rencontrer à Gleaa un groupe saisonnier qui pour la première fois arrivait au Nefzaoua et qui prétendait appartenir aux Ouled Tilili, originaires de la région de Feriana ; il prétendait n'avoir pas jusqu'alors pratiqué la nomadisation, mais y avoir été contraint à la suite d'une grave sécheresse. Leur condition était misérable : le campement était constitué de cinq abris faits de branchages recouverts d'herbes sèches, de morceaux de toile de plastique et de lambeaux de tissus disparates.

A même la terre, des femmes faisaient cuire des poteries qu'elles tenteraient ensuite d'aller échanger contre leur équivalent en contenance de dattes communes, pendant que les hommes, à l'exception du plus vieux, aidaient, çà et là, à la cueillette des dattes contre peu de choses. A notre approche, les femmes interpellent le vieil homme qui a accepté de parler avec nous : « Qu'est-ce qu'ils viennent faire ici ? — Ils viennent voir. — Il n'y a rien à voir ici, rien que la saleté, rien que de la misère ! »... Ces saisonniers, pitoyables héritiers de puissantes tribus (Hammama et Frechiche) qui, au XIX<sup>e</sup> siècle encore, semaient la terreur lorsqu'à la saison des dattes elles investissaient les oasis, prélevaient un tribut ou pillaient ces populations, n'étaient et ne pouvaient être employés qu'à des travaux de cueillette.

Voilà donc, en dehors des artisans, les principaux protagonistes de la vie économique locale. Dans ce monde en forte dégradation dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, que les orientations socio-économiques du Protectorat ont accentuée, s'est produit et a agi en retour un phénomène d'émigration vers l'Europe et vers la Libye<sup>12</sup>. Pour bien saisir ces conséquences, il faut au préalable rapidement dire la situation économique sur le fond de laquelle l'émigration s'est produite.

### III. - L'EVOLUTION DE L'ECONOMIE RURALE DU SUD TUNISIEN

#### III.1. - Une région carrefour devenue cul-de-sac

L'évolution économique de la région est liée à l'évolution politique du pays. Avant le Protectorat (1881) subsistait, même s'il était déjà bien réduit, un commerce transsaharien qui mettait ces régions à la croisée d'un trafic « international » : sur les souks régionaux les populations sub-sahariennes côtoyaient (parfois sous la forme de trafic d'esclaves) les populations locales et la circulation de produits agricoles, de sous-produits de l'élevage et d'objets divers, fruits de l'industrie des ethnies en relations, était encore importante. Avec le Protectorat, le Sud devint, du fait de l'échec des tentatives pour ranimer le commerce transsaharien, une impasse historico-géographique, car la Tunisie n'ayant plus d'accès direct au monde négro-africain, le Sud ne serait plus un lieu de passage, mais un cul-de-sac.

#### III.2. - Un développement agricole...

Par le même processus qui vit en Algérie se développer une économie de plantation dans l'Oued R'hir (J.-J. Perennes, 1979), en zone oasienne continentale tunisienne on vit à l'instigation des Officiers des Affaires Indigènes et de quelques colons (par exemple Martel au Djerid) se développer la culture du palmier-dattier deglat-nour, qualité permettant l'exportation des dattes vers l'Europe à un prix largement supérieur aux dattes d'autres qualités non prisées sur le marché européen. Si nous prenons le cas du Nezfaoua, la palmeraie, toutes espèces confondues,

est passée de 160 000 pieds en 1882 à 772 000 pieds en 1975, le palmier dattier deglat-nour, qui était pratiquement inconnu à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, représentait, en 1976, 58 % de la palmeraie, et sa part ne cesse d'augmenter. Ceci suppose que les surfaces irriguées ont été elles-mêmes en augmentant, ce qui fut rendu possible par la politique des forages systématiquement menée dès le début du Protectorat et largement poursuivie par la Tunisie indépendante. Les oasis littorales ont connu quelques transformations, mais moins importantes ; la culture du henné s'est davantage développée dans les oasis de Gabès et récemment seulement (1976) sont apparues les cultures sous serres ou sous tunnels pour la production de primeurs, leur diffusion étant encore très restreinte.

### III.3. - ...Au bilan contestable

C'est là une évolution apparemment positive. En fait les bilans sont plus équivoques. Car dans le même temps où s'est développée cette agriculture sont apparus un certain nombre d'éléments négatifs. Au niveau des oasis, les extensions en terre n'ont pas toujours été proportionnées aux disponibilités en eau, si bien que la plupart des terres gagnées ont souffert de soif, c'est le cas du Nefzaoua, au moins jusqu'en 1979, c'est beaucoup plus crucialement le cas dans les oasis de la région d'El Hamma (état de délabrement très avancé d'El Hamma Ksar et de Bouattouche). Partout dans le Sud les coûts de production agricole sont allés en augmentant compte tenu en particulier de l'obligation de payer les forages et l'eau épuisée (A.F. Baduel, 1977). Sans doute les productions promues sont-elles plus rémunératrices que les cultures traditionnelles mais cela n'est pas allé sans inconvénients : pour la serriculture il faut un capital départ qui sanctionne les disparités économiques et élimine les faibles ; de plus on assiste au développement de maladies cryptogamiques qui supposent des traitements coûteux et encore mal maîtrisés. Pour la phœniculture, le développement des exportations à destination du marché européen a fait qu'on a privilégié l'espèce deglat-nour et à l'inverse dévalorisé la production de dattes communes, qui faisait pourtant l'objet d'un échange important avec les populations steppiques, mais il faut surtout remarquer qu'on a assisté à un glissement très net de la valeur d'échange de la datte par rapport à d'autres produits de consommation courante. Selon H. Attia (1964), pour un quintal de dattes de qualité supérieure, l'oasien pouvait se procurer en 1884 et en 1964 :

	1884	1964
BLE	3 q	1,5 q
HUILE	1,25 q	0,25 q
AGNEAU	12 têtes	1 tête

Si on actualisait les prix, la perte du pouvoir d'achat apparaîtrait encore plus grande aujourd'hui. De plus il faudrait ajouter que le déve-

loppement des productions dattières d'exportation profitait surtout aux propriétaires, beaucoup moins aux auxiliaires de l'agriculture, et il faudrait soustraire de la classe des propriétaires les petits fellahs qui se maintenaient seulement au niveau de l'auto-subsistance et ne produisaient donc pratiquement pas de dattes deglat-nour. Au total, le bilan de l'évolution de la production oasienne, même continentale, ne semble pas aussi positif qu'un abord immédiat (et de politique) le laisserait croire.

Quant à l'agriculture en sec (Monts des Matmata, zone des Ségui, Djeffara) en dehors de l'olivieraie zarzissienne, son extension par une politique de conservation des eaux et sols a permis sans aucun doute de gagner quelques maigres cultures mais a tué le plus souvent les restes des parcours réservés jadis à l'élevage, ne laissant plus à celui-ci que les plus mauvaises terres. L'élevage a subi à la fois et notamment le contrecoup de la sédentarisation (qui est également responsable de l'accentuation de la désertification du fait de l'extension des terres emblavées) et de sécheresses très meurtrières. La crise de la société pastorale est plus grave dans le Sud que la crise de l'agriculture, car ici les ressources dégagées en dehors des zones d'oasis ne semblent pas permettre, faute de disponibilités en eau, d'espérer une mutation aussi favorable pour les anciens semi-nomades que ce qui a pu se faire dans la région de Sidi Bouzid.

Au total l'évolution de l'économie rurale régionale ne pouvait permettre qu'aux plus gros de sortir de la crise, et condamnait, ou à une paupérisation relative sur place, ou à un départ (exode ou exil), une bonne part de la population.

#### IV. - LE POIDS DE L'EMIGRATION : LA TRANSFORMATION DES RAPPORTS SOCIAUX DE PRODUCTION

##### IV.1. - Vers la libération de la force de travail...

L'émigration va dans ce contexte s'ajouter à d'autres facteurs pour achever une évolution de l'organisation du travail dans le sens d'une mutation permettant le développement d'une économie moderne dans le même mouvement au niveau national et au niveau régional. A l'époque de Kheireddine (fin du XIX<sup>e</sup> siècle) une tentative fut faite pour assujettir complètement le *khammès* à son maître : la tentative de féodalisation des rapports sociaux de production venait cependant trop tard, alors que l'économie tunisienne était déjà présoumise aux intérêts capitalistes européens (voir Azzam Mahjoub, 1978). S'il est vrai que « toute appropriation d'individus (esclavage, servage) ou de chances économiques (monopole de clientèle) équivaut à une restriction apportée à l'activité humaine orientée aux situations de marché » et que donc la limitation du champ de la propriété aux biens matériels constitue « le caractère distinctif du régime de propriété moderne fondé sur l'économie transactionnelle » (Max Weber, 1971, p. 112), l'évolution du statut de la main-

d'œuvre rurale ne pouvait aller que vers une libération plus grande de la force de travail. Mais, pour que la main-d'œuvre puisse être libérée de fait, encore fallait-il que se crée un volant d'emplois réels ou rêvés ailleurs et que, de plus, l'évolution interne (aussi bien démographique qu'économique ou morale) des groupes permette des départs. Or pendant longtemps les gens du Sud — mis à part certains groupes du fait de leur appartenance à une minorité religieuse ou linguistique — ont résisté à l'émigration individuelle (il faut aussi noter que la plupart des territoires du Sud sont restés durant tout le Protectorat territoires militaires, ce qui, outre leur pauvreté, les protégeait relativement). Dans les mines de Gafsa, jusque dans les années trente, la pénurie de main-d'œuvre tunisienne se faisait sentir au point que les entrepreneurs eurent recours à une main-d'œuvre étrangère (kabyles, tripolitains, marocains, mais aussi tchadiens, soudanais...) <sup>13</sup>. La crise agricole des années trente (graves sécheresses) allait modifier la situation et jeter les campagnes tunisiennes sur les routes de l'exode au même moment où la crise de 29 atteignait le pays de plein fouet. Mais le Nefzaoua de l'époque par exemple ne semble pas avoir été très touché par l'exode rural, mise à part l'oasis de Djemna où venait de s'implanter une société coloniale d'agriculture ; seuls quelques individus par village s'en allèrent vers les mines de Gafsa, d'autres vers Gabès et Tunis surtout, et parmi ceux-ci, cependant, beaucoup de noirs. Ainsi le nombre de familles qui ont connu l'émigration avant l'indépendance resta globalement limité, et en tout cas le flux des départs ne fut d'aucune conséquence majeure sur les mouvements économiques régionaux, la reproduction de l'économie en place et des rapports sociaux de production continua à se faire assez bien. Mais avec l'Indépendance, la situation changea rapidement.

#### *IV.2. - Un mouvement d'émigration massif dans le Sud*

En moins de vingt ans (1956-1973) la Tunisie qui ne connaissait pratiquement pas d'émigration vers l'Europe avant son indépendance vit une bonne partie de sa population active quitter temporairement le pays (G. Simon, 1979). Pour le Sud, réduit aux gouvernorats de Gabès et Medenine, le nombre d'émigrés atteignait (1977) 26 180 personnes, soit environ 28 % de la main-d'œuvre active masculine locale, pourcentage fort élevé si on le compare à la moyenne nationale qui à la même époque n'était que de 13,6 %. Si du macro-régional on descend au micro-régional, on constate que la part de l'émigration augmente fortement du moins hors des zones de concentration urbaine. Je ne retiendrai que quelques données qui permettent de pressentir le trouble socio-économique qui a pu résulter de cette hémorragie de main-d'œuvre. Dans le gouvernorat de Medenine, selon H. Mzabi (1979), on estime que selon les délégations, la part de la main-d'œuvre émigrée par rapport à la main-d'œuvre active totale varie entre 27 % (Tataouine) et 13 % (Medenine), hormis Remada et Ben Gardanne dont les données sont totalement faussées du fait de la proximité de la frontière libyenne et de l'émigration clandestine. Pour ma part, au Nefzaoua, au niveau d'enquêtes maison par

maison dans trois oasis, j'estimais en 1977 que la part de l'émigration par rapport à la main-d'œuvre active masculine en zone rurale était dans tous les cas supérieure à 40 % et à Bir Lahmar dans la délégation de Ghoumrassen (au sud de Medenine) des taux comparables étaient atteints<sup>14</sup>. Pareil mouvement ne peut pas ne pas avoir de conséquences au niveau de l'organisation locale du travail et du devenir de l'économie régionale, car on ne passe pas facilement d'une économie basée sur une forte disponibilité en bras à une économie dont le tiers et parfois près de la moitié de sa force de travail est parti (davantage même, si on tient compte de l'exode interne). Serait-ce que seul le trop-plein de main-d'œuvre est parti et que nous avons dès lors atteint un équilibre entre besoins et disponibilités en hommes ?

#### IV.3. - *Des émigrés originellement employés dans l'agriculture ou le pastoralisme*

Il faut d'abord dire que la plupart des émigrés avant de quitter leur région occupaient un emploi, plus ou moins régulier il est vrai. Au Nefzaoua d'après mes enquêtes (1976) seulement moins de 6 % des individus déclaraient avoir émigré au sortir de l'école et n'avoir jamais occupé un emploi auparavant, mais 79 % vivaient de l'agriculture, à titre de propriétaire (37,6 %), de journalier (38,4 %), de *khammès* (4 %) ou de bergers (4,8 %). Pour Beliana, M. Zeghidi indique que 80 % des émigrés « ayant des antécédents professionnels » étaient occasionnellement occupés dans l'agriculture. Ce qu'en tout état de cause nous pouvons affirmer, notamment à partir du cas nefzaouan, c'est que toutes les catégories professionnelles, et, donc, tous les lignages semblent atteints plus ou moins fortement par le phénomène migratoire. Cet aspect est très important, il ne peut que causer une déchirure très forte dans le tissu social tout entier.

Une mesure de cette déchirure peut être prise à travers des données statistiques. Si on en croit les calculs théoriques qui furent effectués au moment du boom de l'émigration (1971), l'agriculture nefzaouane devait permettre de donner de l'emploi, à raison de 200 jours par actif et par an, à 5 686 personnes ; or, à la même époque la main-d'œuvre agricole locale ne dépassait pas les 3 725 actifs, si bien que les actifs en place, pour satisfaire les besoins locaux, travaillaient théoriquement 300 jours par an, soit le « plein-emploi ». En fait, compte tenu qu'en certains temps forts (notamment période de récolte), les besoins en main-d'œuvre sont considérables et bien réduits à d'autres moments, on peut estimer — et l'enquête directe le confirme — que l'agriculture manque relativement de bras. Mais à ce déficit quantitatif relatif de la main-d'œuvre s'ajoute, plus gravement, un déficit plus subtil d'ordre qualitatif.

*IV.4. - Des propriétaires désormais handicapés...*

Nous avons vu quelle était l'organisation traditionnelle du travail, avec d'un côté les propriétaires, de l'autre les auxiliaires, avec leur appartenance groupale respective. Or le prélèvement que l'émigration effectue sur la main-d'œuvre agricole porte en priorité sur les catégories socio-professionnelles auxiliaires : *khammès*, bergers, journaliers, qui incontestablement pouvaient être parmi les premiers bénéficiaires de l'émigration, sur les petits propriétaires aussi (pères et/ou fils selon les cas ou le temps), incapables désormais autrement de faire face aux nouvelles charges et aux nouvelles aspirations (surtout pour les enfants) de la société indépendante. Nous avons dit que traditionnellement le propriétaire ne travaillait pas lui-même sa terre, du moins dès que la dimension de sa propriété le lui permettait, seuil très bas du fait de la modicité du coût de la main-d'œuvre. La première conséquence de l'émigration aura été de transformer les rapports de production dans la société rurale : d'oisif (ou d'employé dans un autre secteur...), le propriétaire s'est vu, au terme de l'âge heureux de la main-d'œuvre abondante, condamné, soit à se mettre lui-même (et/ou ses enfants) à l'agriculture, soit à nouer avec ses auxiliaires de nouveaux rapports. Dans le premier cas de figure, l'évolution ne va pas de soi. Les propos de ce propriétaire Ouled Yagoub de l'oasis de Tombar sont très significatifs des problèmes de la mise en valeur actuelle : « Je souhaite comme tous les propriétaires que la France renvoie tous les émigrés, ils ne pourraient pas aller dans les villes, où il n'y a pas de travail, alors ils travailleraient sur place à un prix raisonnable... J'ai été chef de chantier de chômage, maintenant faute de chantier je suis sans travail. Je possède quelques jardins, mais je ne peux pas les travailler moi-même, je ne sais pas, il me faut un *khammès*. » Cet exemple d'un propriétaire se trouvant fort dépourvu après le mouvement d'émigration est courant : le savoir-faire appartenait aux *khammès*, le propriétaire sans son *khammès* est un handicapé social, doublement, car, outre le fait qu'il ne sait pas lui-même conduire les cultures, il est atteint dans sa fierté : c'est pourquoi de nombreux individus de familles de propriétaires partent eux aussi en émigration, selon un réflexe que nous avons dit traditionnel dans les cas de dérogation. Mais dans le cas où le propriétaire ne peut ou ne veut pas lui-même cultiver ses jardins, sauf à les abandonner, il est obligé de faire appel soit à un *khammès* nouveau statut, soit à un journalier. Ainsi il faut bien comprendre qu'un propriétaire compté comme actif agricole est bien souvent un actif incomplet<sup>15</sup>.

*IV.5. - Le nouveau statut de fait des khammès*

Mais si le propriétaire a besoin du *khammès*, celui-ci ne veut plus être maintenu dans sa condition subalterne et méprisée. Par rapport au passé, et aux yeux des propriétaires, le *khammès* d'aujourd'hui n'est plus non plus un actif à part entière ! Il faut dire que d'abord leur nombre depuis l'indépendance est en forte réduction, quelques estimations

suffiront à dire l'ampleur de l'évolution : vers 1956 à Mansourah, il y avait environ 100 familles de *khammès*, en 1976 seulement une trentaine ; à Djedida respectivement 150 et 50, à Rabta 60 et 10 ; à Oum Somaa « la majorité des familles était *khammès*, aujourd'hui tout au plus une quinzaine », nous dit le Cheikh, et c'est dans toutes les oasis la même observation. Devant la fin de l'abondance de bras créée par l'émigration, le *khammès*, qui était trop vieux pour partir, est devenu plus exigeant vis-à-vis de son propriétaire, ou parfois journalier. Mais dans le premier cas, les propriétaires se sont trouvés confrontés à un problème important : le *khammès*, de parent pauvre d'hier, est devenu un homme précieux par son savoir-faire, que désormais il fera valoir. Au lieu de tout faire comme nous l'avons décrit, il réduira son activité, il ne pratiquera plus que certains travaux bien déterminés : l'irrigation, la pollinisation et la récolte des dattes, laissant au propriétaire le soin de travailler ou de faire travailler le restant du jardin, ainsi, bien sûr, que le restant des autres corvées traditionnelles. Travaillant moins pour un propriétaire, le *khammès*, exploitant la pénurie de main-d'œuvre et monnayant son savoir, prendra en charge davantage de jardins, s'occupant presque toujours uniquement de palmiers, spéculation la plus avantageuse pour lui, augmentant de la sorte son revenu : à Djemna j'ai connu un cas de *khammès* d'origine noire qui avait trusté les jardins et sous-traitait avec d'autres *khammès* (et non plus de simples apprentis *khammès*). Les propriétaires se plaignent en conséquence de ce nouveau statut de fait du *khammès*, d'autant plus que celui qui est resté vieillit et ne sera pas remplacé. Parfois même, avant d'être trop vieux il se retire : ainsi des *khammès* noirs de Bazma ou de Djemna (ici au service du lignage maraboutique des Gallali) qui reviennent dans leur village d'origine, Telmine et Djedida, après le départ d'un de leurs enfants en émigration. On assiste donc à une revalorisation du *khammessat*, mais au moment même où il meurt. Il est désormais quasiment impensable qu'un fils de *khammès* émigré revienne à l'agriculture au même statut que son père, et en général il ne souhaitera même pas y revenir comme propriétaire. Au total, si le *khammès* reste bien, lui, un actif à part entière, c'est malgré tout un actif diminué par le vieillissement, dernier représentant d'un mode de production archaïque dont l'émigration aura précipité les mutations et à terme la disparition.

#### IV.6. - *Quand les bergers se raréfient...*

Les bergers se trouvent quant à eux dans une situation relativement comparable. Leur nombre tend aussi à se réduire, et la situation est grave car l'éleveur est aussi rarement lui-même berger. L'avenir de l'élevage dans le Sud est hypothéqué par le vieillissement des bergers et la disparition du savoir-faire ancestral, puisque selon toute vraisemblance les vrais bergers n'auront pas de successeurs. Et comme dans le cas des *khammès*, on assiste à un changement moins ici dans la nature des tâches que dans la qualité de leur accomplissement. D'abord il faut considérer que compte tenu du non-renouvellement de la profession,

le berger n'a plus à sa disposition d'aide-berger, si bien qu'il doit s'occuper pratiquement de plus de têtes que dans le passé : résultat il s'en occupe moins bien. En période de lutte ou d'agnelage, le berger doit assister les animaux<sup>16</sup> : or comme il a plus de bêtes à surveiller sans en avoir les moyens, le taux de fécondité a tendance à baisser, le taux de mortalité des jeunes à augmenter. Cette situation est partiellement aussi la conséquence de l'évolution du mode de rémunération, puisqu'on assiste ici aussi à une monétarisation croissante des rapports de production : dans la région de Bir Lahmar, zone comme nous l'avons dit de très forte émigration vers la France, les bergers se disent rémunérés sur la base de 0,500 D.T. par tête et par mois, ce qui est d'un bon rapport dès que le troupeau est important (ici en moyenne 200 têtes), qui explique aussi l'inflation des troupeaux que recherchent les bergers pour maximaliser leur profit et qui permet de comprendre les mauvaises performances. Dans la région des Beni Zid nous voyons le berger réclamer une part pour sa femme, qui a tendance à remplacer, au niveau des bénéfices au moins, l'aide-berger. Pour faire face à la raréfaction des bergers professionnels, les éleveurs (et parmi eux de nombreux fonctionnaires) tentent de ranimer d'anciennes formules d'exploitation, en particulier le système de l'association, qui consiste en ceci : un éleveur confie un troupeau, généralement à un membre de son groupe, qui ainsi devient son associé ; celui-ci est souvent choisi en fonction de la qualité des pâturages dont il peut disposer. Pendant environ trois ans, l'éleveur prend pour lui la totalité des produits du troupeau (laine, lait et agneaux), au bout de cette période dont la longueur est calculée de façon que le propriétaire récupère sa mise initiale, le croît du troupeau est partagé entre les deux associés qui en disposent comme ils veulent. Ce système que H. Attia décrit pour les Hautes Steppes ne semble pas très fréquent au sud des Chotts. L'éleveur-berger sous une forme ou sous une autre reste au total encore peu répandu, cela se comprend car pareille mutation suppose que change la perception infériorisante du métier de berger. On voit aussi à quels obstacles peut se heurter dans ces régions tout projet d'amélioration pastorale...

#### *IV.7. - Un nouvel agent : le journalier*

Reste un agent de la société rurale agricole que nous avons mentionné sans plus jusqu'à maintenant : le journalier. Il s'agit là en fait d'un personnage qui était pratiquement inconnu des campagnes du Sud avant l'Indépendance du pays, ce qui se comprend facilement quand on pense à l'abondance de bras dont on disposait alors. Mais vinrent l'exode rural et l'émigration. Le jeune fils de *khammès* s'est trouvé accéder au marché du travail à ce moment d'évolution socio-économique de la région, les chantiers de chômage qui furent quasiment généralisés dans les campagnes firent naître le besoin d'une rémunération en argent, l'émigration accentua encore plus fortement la chose, il ne serait donc plus lui-même *khammès*, ni berger, il serait salarié dès le moment où

il accomplirait une tâche. Encore fallait-il qu'il ait une tâche. Or et c'est là un effet de l'émigration (et de l'exode rural conjugués), la promotion du *khammès* qui s'en est suivie a libéré du temps de travail pour un autre agent de production que le propriétaire devrait prendre en charge s'il voulait exploiter la totalité des potentialités de ses jardins : un journalier. Les propriétaires se sont donc trouvés confrontés à de nouvelles charges sans avoir pour autant vraiment de nouveaux revenus sur place. Ce qui explique qu'en 1971 ce salarié agricole restait très bassement rétribué : selon J. Bourrinet (1975), à cette date « le revenu annuel moyen en dinars est dans l'ensemble dix fois plus élevé dans les autres branches que chez les salariés agricoles. L'écart est même de 1 à 12 avec les salaires de l'industrie manufacturière et de 1 à 17 avec certaines activités de services (commerce de gros) », 45 % des salariés agricoles ont à cette date un revenu annuel inférieur à 150 D.T. contre 7 % seulement des salariés des autres secteurs. Conséquence : de nombreux journaliers ou bien ont fui en émigration ou bien ont partagé leur temps avec un nouveau secteur florissant et qui les accapara de plus en plus : la construction, un des principaux postes d'investissement de l'épargne des émigrés. La concurrence de ce secteur a progressivement amené les propriétaires qui le pouvaient à mieux rémunérer cette force de travail, à tel point qu'en 1977 un journalier agricole pouvait espérer arriver à gagner jusqu'à 1,500 D.T par jour, soit l'équivalent de ce qu'un manoeuvre de la construction gagnait localement et presque autant que sur le chantier de construction de l'usine de ciment de Gabès. Il n'est pas rare, désormais, que, confronté à la nécessité de compter, le propriétaire ne paye plus le journalier à la journée, mais à la tâche. Nous noterons enfin que le journalier a le sentiment que le travail qu'il peut trouver dans l'agriculture est constitué de tâches les plus pénibles dont les autres (*khammès* en tête) ne veulent plus...

#### IV.8. - Des saisonniers résiduels...

Les saisonniers deviennent de plus en plus rares. Les Hammama et les Frechiche ont découvert une autre activité qui leur permet quelques mois par an de se procurer un revenu en argent qui leur suffit, en complément d'une agriculture de sédentarisation, à faire vivre leur famille : l'émigration, généralement clandestine, vers la Libye<sup>17</sup>. Les oasis continentales ne semblent pas avoir souffert de leur disparition ; les oasis de Gabès pour la récolte du henné emploient une main-d'œuvre féminine appartenant aux familles « djeridiennes » qui, dans le passé, venaient saisonnièrement et qui depuis plus ou moins longtemps se sont définitivement installées à Gabès. Par contre dans les oliveraies, la raréfaction de la main-d'œuvre saisonnière pose des problèmes chaque année à la saison de la cueillette, et ce notamment dans les grands domaines (Châal au Sud de Sfax, Sidi Chamakh à Zarzis), et c'est là un effet très direct plutôt de l'émigration vers la Libye. La modernisation obligée des techniques de cueillette va accroître les difficultés d'explo-

tation de ces plantations, en rendant — ajoutée aux incertitudes dans l'écoulement de la production — encore plus aléatoire un bilan économique simplement équilibré. Ainsi, cette économie de plantation basée sur l'exploitation d'une main-d'œuvre occasionnelle et bon marché semble bien menacée...

#### IV.9. - *Une prolétarianisation en chaîne...*

A l'inverse, si on ne voit plus de saisonniers affluer comme par le passé vers les zones oasiennes, il se produit un phénomène — limité cependant — de substitution mais par transfert vers un autre secteur économique : la construction. Traditionnellement pour bâtir une maison, on avait recours à la parenté et à la domesticité, le maçon en tant que professionnel n'existait pratiquement pas, il est apparu le plus souvent avec l'émigration et la frénésie de construction qui s'en est suivie (notons que dans certaines oasis au moins, par exemple Jersine, l'habitat en dur est de généralisation récente, postérieurement précisément à l'émigration). Si bien que par village le nombre de maçons est devenu relativement important. Et c'est ainsi que, devant le marché du travail ouvert par les émigrés (mais aussi les fonctionnaires...), des maçons extérieurs à la région sont venus, au grand dam des maçons locaux qui se plaignent — ainsi au Nefzaoua — de la concurrence déloyale de ces immigrés — en l'occurrence des *djeridi* — qui acceptent un taux de rémunération plus bas que le leur. Assisterions-nous à la propagation de l'onde de choc de l'émigration sous la forme d'une prolétarianisation en chaîne des populations rurales ?

#### V. - *CONCLUSION : UNE SOCIÉTÉ EN SUSPENS*

Ainsi s'est profondément déchiré en moins de deux décennies le tissu social ancien. Les transformations à l'œuvre sont radicales, un nouveau tissu social a du mal à se reconstituer. L'activité agricole est mise en question par la concurrence du revenu en provenance de l'émigration : au Nefzaoua pour 1974 j'estimais, en comparant le revenu de la production de dattes (quasi mono-production) et l'épargne des émigrés (officielle : mandats postaux des recettes postales, et officieuse : évaluation sur entretiens de ce que l'émigré rapporte avec lui lors de ses congés) que l'émigration rapportait plus que la phœniculture. Pour un village comme Beliana, M. Zeghidi parvenait aux mêmes résultats : « si l'agriculture et l'élevage procurent aux 800 ménages des revenus annuels moyens de l'ordre de 269 000 D.T., les 250 émigrés qui appartiennent à moins de 200 familles procurent à eux seuls un montant presque équivalent (250 000 D.T.) », la régularité en plus par rapport à l'agriculture. Comment l'agriculture pourrait-elle faire face à cette force de frappe économique et sociale que représente l'émigration et qui touche donc toutes les catégories sociales rurales quelles que soient les positions lignagères ou simplement économiques ? Ce n'est point

par une maturation interne des sociétés que se sont faites ces mutations ; le développement du capitalisme international en faisant appel à la main-d'œuvre immigrée a créé un véritable appel d'air dans les campagnes de départ qui se sont trouvées, sans que les pouvoirs locaux fissent rien ou presque pendant une décennie, profondément démunies sur le plan de l'organisation de la production. Si finissait ainsi l'agriculture de (petite) rente, à l'inverse dans la conjoncture actuelle le développement du « mode de production paysan » reste incertain. Nous avons affaire à une société en suspens, ce qui est directement lié au caractère « temporaire » de cette forme d'émigration. En effet, la dimension temporaire de ce mouvement de masse bloque toute possibilité de nouvel équilibre, l'incertitude de l'avenir pour les émigrés ne permet pas de restructurations foncières (les transactions sur les terres sont traditionnellement peu nombreuses), ni à plus fortement parler de réforme agraire (terme par ailleurs proscrit du vocabulaire politique tunisien depuis 1970). L'émigration aura accéléré un processus historique de réduction de rapports sociaux de production archaïques ; tôt ou tard, l'évolution se fut faite, mais il semble, à voir l'anémie actuelle de la production agricole et pastorale du Sud, qu'elle a été trop précipitée et que les médications employées jusqu'ici ne réussissent pas à la requinquer parfaitement. On est enfin en droit de se demander si la place qu'occupe la Tunisie dans la Division Internationale du Travail permet d'être optimiste quant à l'avenir de ce Sud, lui-même périphérique dans la Périphérie, mais qui, « part rebelle à l'adulteration » (M. Rouissi), refuse de mourir.

Aix-en-Provence - Janvier 1981.

#### NOTES

1. La différence sensible au village semble demeurer jusqu'en émigration. Pour la Kabylie, M. Khellil (1979) indique que les émigrés d'origine maraboutique ne s'adonnent jamais à certains métiers associés chez eux à une infériorité statutaire : aucun ne se retrouve dans la catégorie « personnel de service », aucun dans les métiers du fer ; par contre certains groupes artisans au pays vont de préférence vers ces métiers.

2. Ainsi dans l'histoire des dernières années des Mahamla, tribu jusqu'alors (1978) sans terre, qui a squatterisé la terre de Choucha, à proximité de l'oasis de Negga (Nefzaoua).

3. Moncer Rouissi dresse pour le Djerid une liste de lignages spécialisés, ainsi par exemple « l'essentiel sinon la totalité » des bouchers du Djerid est originaire d'un lignage tozerien, les Guitna (1973, p. 49).

4. « Il y a quinze ans a eu lieu le premier mariage à D'Guech entre un khammès et la fille d'un propriétaire. Il fut le résultat d'un « hroub » et le couple coupable dut trouver refuge dans les mines » (M. Rouissi).

5. A Tozer on trouve d'un côté le souk des propriétaires et de l'autre celui des khammès (M. Rouissi). Le propriétaire va au café, le khammès non (B. Sarel-Sternberg, 1961).

## Emigration du Sud tunisien

6. Une propriété peut être constituée d'une ou de plusieurs parcelles, la parcelle étant donc un jardin d'une seule pièce et de grandeur variable.

7. En 1979 environ 1 000 D.T. par hectare (1 D.T. = environ 10,50 FF).

8. Dans le cas du khammès d'origine noire, descendant de l'ancien esclave, on était très proche du factorum domestique qui engageait la personne propre du khammès mais également toute la famille.

9. Ce qui n'était pas rare, compte tenu que jusqu'à une date récente la plupart des maisons construites en dur l'étaient avec du « gypse », matériau que les intéressés extrayaient eux-mêmes du sous-sol et travaillaient mais qui se décomposait assez facilement sous l'action de fortes pluies.

10. Ce mouvement des khammès, pour réel qu'il fut, semble avoir été grossi par B. Sarel-Sternberg, c'est du moins ce qui ressort d'une conversation personnelle avec M. Rouissi, qui n'en fait pas mention dans sa thèse sur l'histoire sociale du Djerid.

11. C'est aussi la saison où, encore aujourd'hui, florissent les voyantes des mêmes tribus, tels les gens de Sidi Agareb, de la région de Sfax, réputés pour leurs dons.

12. Sur l'émigration tunisienne en Libye, voir Ali Labib (1978).

13. Voir A. Mahjoub (1978) et C. Liauzu (1977) notamment.

14. Notons que M. Zeghidi dans une enquête, elle-aussi de terrain, sur la communauté rurale de Beliana au nord de Sfax estimait (1979) que la population émigrée représentait 24 % de la population active.

15. Provisoirement naturellement, jusqu'à ce que se soit reconstitué un nouveau et effectif tissu social.

16. La race ovine courante dans le Sud est la race barbarine à grosse queue adipeuse, qui est une gêne pour la saillie : l'aide du berger est alors le plus souvent requise pour une meilleure chance de fécondation.

17. Les « Gafsiens » se sont faits une triste réputation de « passeurs », clandestins bien sûr à travers les marais qui parsèment la frontière tuniso-libyenne.

## BIBLIOGRAPHIE

- Attia, Habib, 1965, Modernisation agricole et structures sociales : exemple des oasis du Djerid, in *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, 2<sup>e</sup> année, n° 2, Tunis, pp. 59-79.
- Attia, Habib, 1977, *Les Hautes Steppes Tunisiennes ... de la société pastorale à la société paysanne...*, Thèse d'Etat, Université de Paris VII, 664 pages.
- Baduel, Andrée France, 1977, *L'eau, base d'aménagement dans le gouvernorat de Gabès*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris VII, 396 pages.
- Baduel, Pierre Robert, 1977, *Les conséquences sociales de l'émigration temporaire en Europe sur la vie de la région d'origine : le cas de la délégation de Kebili (Sud tunisien)*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle en Sociologie, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, 344 pages.
- Baduel, Pierre Robert, 1979, Semi nomades du Sud tunisien : de l'Intégration à la Dépendance, in *Maghreb-Machrek*, Documentation Française, avril-mai-juin, Paris, pp. 60-64.
- Bechraoui, Abid, 1980, *La vie rurale dans les oasis de Gabès*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris, 1970, Publications de l'Université de Tunis, 301 pages.
- Bouaine, Moncef, et Dumont, Jacques-J., 1975, *Analyse technique, sociologique et institutionnelle dans le cadre de l'élaboration et de l'exécution d'un modèle de développement pastoral dans le Sud tunisien : le cas d'El Hamma de Gabès*, Rapport Général, Ministère de l'Agriculture, Centre National d'Etudes Agricoles, Tunis, 2 fascicules.
- Bourrinet, Jacques, 1975, *Salaires et revenus des travailleurs agricoles en Tunisie et en Algérie*, Bureau International du Travail, Genève, 144 pages.
- Khellil, Mohand, 1979, *L'exil kabyle, Essai d'analyse du vécu des migrants*, Editions L'Harmattan, Paris, 208 pages.
- Labib, Ali, 1978, *L'émigration tunisienne en Libye, Contribution à une géographie sociale de l'émigration inter-arabe*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris I - Panthéon Sorbonne.
- Liauzu, Claude, 1977, *Naissance du salariat et du mouvement ouvrier en Tunisie à travers un demi-siècle de colonisation*, Thèse d'Etat, Université de Nice, 989 pages.

- Mahjoub, Azzam, 1978, *Industrialisation et accumulation du capital en Tunisie de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Thèse d'Etat en Sciences Economiques, Publication de l'Université de Grenoble, 630 pages.
- Moreau, Pierre, 1947, *Des lacs de sel aux chaos de sable, le Pays des Nefzaouas*, Publication de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis, 206 pages.
- Mzabi, Hassouna, 1979, Quelques aspects de l'émigration dans le Sud tunisien, exemple du gouvernorat de Medenine, in *Revue Tunisienne de Géographie*, n° 4, Tunis, pp. 141-152.
- Perennes, Jean Jacques, 1980, *Structures agraires et Décolonisation, les oasis de l'Oued R'hir (Algérie)*, O.P.U. Alger, 372 pages.
- Rouissi, Moncer, 1973, *Une oasis du Sud tunisien : le Jarid, Essai d'histoire sociale*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris, E.P.H.E. 6<sup>e</sup> section, 2 tomes, 252 pages et Annexes 98 pages.
- Sarel-Sternberg, Bruno, 1961, Les Oasis du Djerid, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Volume XXX, pp. 131-145.
- Simon, Gildas, 1979, *L'espace des travailleurs tunisiens en France, Structures et fonctionnement d'un champ migratoire international*, Thèse d'Etat, Université de Poitiers, Edition de l'Auteur, Poitiers, 426 pages.
- Weber, Max, 1971, *Economie et Société*, Traduction française, Plon, Paris, 650 pages.
- Zeghidi, M'hamed, 1979, Migrations internationales et développement agricole dans le milieu rural d'origine, Etude de cas d'une communauté rurale en Tunisie, stage de formation F.A.O./F.N.U.A.P. sur « Population et Planification Agricole et Rurale », Montpellier, 2-30 mars 1979, 43 pages.

## FACTEURS DE TRANSFORMATION ET DE STAGNATION DE L'ALGERIE RURALE

Rachid BENATTIG

Affirmer que la société rurale algérienne a été particulièrement bouleversée par les épreuves successives subies depuis l'occupation coloniale, la dernière en date étant la guerre de libération nationale, n'est pas forcer la réalité. Au sortir de la colonisation, la société rurale algérienne peut être caractérisée par les traits dominants suivants :

- *Une société désintégrée* en ce sens que les fondements socio-économiques des anciennes structures sociales se sont effondrés sous les coups de la colonisation. La spoliation des terres et le développement de la propriété privée ont constitué les facteurs les plus importants de cet effondrement.

- *Une société «clochardisée»*. La domination du capitalisme agraire colonial ne s'est pas traduite par l'élimination progressive des anciens modes de production et la prolétarianisation généralisée des producteurs. Il en est résulté une situation sociale où la majorité de ceux-ci se sont retrouvés soit sur des exploitations de trop faible dimension pour nourrir une famille, soit totalement spoliés et par conséquent réduits à rechercher un emploi au jour le jour.

Le chômage et le sous-emploi deviennent des phénomènes structurels avec l'augmentation rapide de la population et la faiblesse du nombre d'emplois agricoles offerts à la population active.

- *Une société dépendante*. Très vite, la nécessité d'émigrer à l'intérieur du pays et surtout à l'étranger s'est imposée à de très nombreuses familles incapables de survivre autrement. Dès lors l'émigration d'un membre de la famille est devenue traditionnelle surtout dans les régions montagneuses du pays.

La dépendance de l'extérieur en matière de ressources s'est affirmée jusqu'à prendre une ampleur considérable, à la veille de l'indépendance. Ainsi en 1955, en Kabylie, près d'un homme adulte sur trois avait émigré en France. L'importance de l'émigration au plan global ressort de ces quelques indications<sup>1</sup> : en 1955, les emplois occupés par les Algériens en France représentaient environ 50 % du nombre total des emplois non agricoles occupés par des non-Européens ; quant aux envois monétaires des migrants, leur montant était très nettement supérieur à la masse salariale totale versée par l'agriculture en Algérie à la même époque.

Nous analyserons l'évolution de cette situation depuis l'indépendance au travers de l'examen de la situation de l'emploi et des revenus, et des facteurs fondamentaux qui l'ont déterminée.

# 1. *Indications statistiques sur la situation de l'emploi en milieu rural en 1973 et en 1977*

Les données qui suivent résultent, d'une part, de l'exploitation du traitement partiel<sup>2</sup> du Recensement Général de l'Agriculture (R.G.A.) réalisé par les services du Ministère de l'Agriculture et de la Révolution Agraire, entre avril et décembre 1973 et, d'autre part, des indications du Second Recensement Général de la Population et de l'Habitat de 1977. La première enquête a porté sur 1,6 million de ménages résidant en dehors des villes de plus de 50 000 habitants (Algérie du Nord seulement) et regroupant un peu plus de 10 millions d'habitants dont plus de 6 millions d'adultes (le R.G.A. définit la population adulte comme celle de 10 ans et plus).

Exploitants agricoles ou aides familiaux sans autre activité	Exploitants agricoles et aides familiaux ayant une autre activité	Salariés	Non-salariés non-agricoles	Ménagères et inactifs	Total
26	6	14	2	52	100

Le sous-emploi de la force de travail est considérable : d'une part, ménagères et inactifs représentent plus de 50 % de la population adulte totale, d'autre part, les exploitants et aides familiaux qui comptent pour plus de la moitié des personnes occupées sont, dans leur grande majorité, sous-employés, compte tenu du fait qu'il s'agit d'exploitants insuffisamment pourvus en moyens de production. Ce sous-emploi peut être évalué par les indications de nos deux sources :

	Population active	Occupés et salariés réguliers	Sous-employés et chômeurs	Taux de sous-emploi
RGA 1973	100	50	50	50 %
RGPH 1977	100	68	32	32 %

Les deux recensements font apparaître un sous-emploi considérable même si l'on retient, comme c'est le cas ici, une définition restrictive de la population active. (La population active est définie comme comprenant uniquement les hommes de 18 à 59 ans ; cette définition est restrictive car, en milieu rural, l'activité commence généralement plus tôt que la limite d'âge inférieure et se poursuit au-delà de 59 ans.)

## *2. Les facteurs de transformation des conditions de vie de la population et leurs effets*

### *A. La Révolution Agraire et son impact sur l'emploi et les revenus des populations rurales*

Dressons rapidement un bilan critique de la restructuration foncière à travers les opérations de la Révolution Agraire et de son impact en matière d'emploi.

Les terres versées au Fonds National de la Révolution Agraire proviennent de deux sources : les terres des collectivités publiques recensées au cours de la 1<sup>re</sup> phase de l'application et les terres privées récupérées par nationalisation partielle ou totale des gros propriétaires fonciers.

Selon les dernières statistiques publiées par la Commission Nationale de la Révolution Agraire, datant de mars 1978, les terres récupérées au titre de la première phase représentent une superficie de 1,3 million d'hectares dont 680 000 hectares environ de superficie agricole utile (SAU) et un peu plus de 400 000 hectares à mettre en valeur, le reste se composant de terres improductives. Bien que le bilan de la seconde phase soit encore provisoire, on peut considérer que les résultats enregistrés ne subiront pas de modification importante. Selon ces résultats, les superficies nationalisées au titre de la seconde phase totalisent 580 000 hectares de SAU environ et un peu plus de 30 000 hectares à mettre en valeur. Au total, les opérations de la Révolution Agraire ont permis la constitution d'un fonds de 2 millions d'hectares environ dont 1 260 000 hectares de SAU ; ce dernier chiffre représente 16 % de la superficie cultivable du pays.

Ce bilan révèle une restructuration foncière d'ampleur limitée ; en effet si l'on se base sur les prévisions de nationalisation de la grande propriété foncière d'organismes différents, il s'avère que les résultats sont nettement en deçà de ce que l'on aurait obtenu en appliquant rigoureusement les textes d'application (nationalisation intégrale des terres des propriétaires absentéistes, limitation des propriétés à une dimension pouvant assurer un revenu équivalant à trois fois le revenu d'un travailleur du secteur autogéré ayant effectué 250 jours de travail dans l'année). Ces prévisions situaient les superficies à récupérer par la nationalisation des grandes propriétés dans une fourchette de 0,8 à 1,5 million d'hectares ; les 600 000 hectares effectivement nationalisés n'atteignent pas le seuil inférieur de cette fourchette.

Pourquoi cette ampleur limitée ? Plusieurs facteurs sont à prendre en considération et d'abord le caractère bureaucratique des opérations de la Révolution Agraire qui représente davantage une extension des activités du secteur public à l'agriculture que comme une entreprise de transformation des conditions de vie de la paysannerie. Le processus de restructuration foncière a en effet été pensé comme une opération animée et contrôlée par les instances étatiques, sans mobilisation particulière des principaux bénéficiaires. Or, l'administration, à supposer qu'elle fonctionne comme organe d'exécution appliquant scrupuleusement la loi, n'a pas les capacités nécessaires à la maîtrise technique des opérations telles que le recensement des terres, leur délimitation, l'examen des activités des propriétaires, etc. Cette incapacité relative des organes chargés de l'application, les complicités locales avec les gros propriétaires, la résistance de ces derniers sont les principaux facteurs explicatifs de la limitation de l'ampleur de la Réforme.

Le pouvoir politique lui-même n'encourage pas des mesures radicales mais, plutôt, des solutions de compromis entre couches sociales.

#### *L'impact sur l'emploi : effets globaux et variations régionales*

D'après un bilan établi par la Commission Nationale de la Révolution Agraire, au 31 mars 1977, le nombre d'attributaires s'élevait à cette date, à 100 000 environ. De moitié inférieur au nombre officiel de demandes d'attribution en 1973, ce nombre ne représente qu'une très faible partie de la population active théorique des ménages de petits paysans (moins de 10 hectares) et de paysans sans terre, soit 7,5 %. Au niveau global, les effets en matière d'emploi, des opérations de redistribution des terres sont donc de faible ampleur. Ils sont encore plus réduits si l'on prend en considération le fait que la création des nouvelles unités de production ne correspond pas, dans la plupart des cas, à des créations d'emploi mais plutôt à la promotion au rang de travailleurs permanents, de producteurs dont beaucoup étaient auparavant sans emploi stable.

Si les mesures d'application de la Révolution Agraire n'ont globalement qu'un faible impact sur la population active concernée, leurs effets sont fortement différenciés selon les zones. Négligeables dans les régions montagneuses, rendus aléatoires par la concurrence d'autres activités dans les zones côtières, les emplois créés intéressent une partie non négligeable de la population active dans les régions de hautes plaines où la concentration foncière était importante.

Les conditions de la mise en place et du fonctionnement des nouvelles unités de production n'ont pas permis de développer l'emploi existant initialement. Examinons-en les facteurs explicatifs.

Il y a d'abord la dimension de ces exploitations, qui dépend de deux éléments : la taille du lot attribué localement par tête et le nombre de coopérateurs.

Les superficies attribuées ont été calculées en fonction d'un revenu minimal à assurer à chaque bénéficiaire, correspondant à 3 000 DA en 1972-73. Cependant, en matière d'emploi, surtout dans les zones de

culture extensive, le lot attribué est loin de suffire à occuper son bénéficiaire à temps plein. Dans les unités de production situées dans les hautes plaines, les coopérateurs sont, en moyenne, occupés une centaine de jours dans l'année.

L'extension de la mécanisation a très certainement constitué un frein à un meilleur emploi de la force de travail disponible ; l'effort de l'Etat en faveur de la mécanisation des coopératives de production a été très important durant le second plan quadriennal : à la fin de l'année 1978, le secteur de la Révolution Agraire qui ne représentait que 11 % environ de la superficie agricole utile totale disposait, selon les statistiques, de 15 % de l'ensemble du matériel de traction en service, de 13 % du matériel de récolte et aratoire, de 14 % des moyens de transport utilisés dans l'agriculture, sans tenir compte du matériel livré aux nouvelles coopératives de services auxquelles ont recours, en cas de besoin, les coopératives de production.

La faible progression de l'emploi est aussi imputable à la médiocrité des résultats économiques obtenus par ces nouvelles exploitations au cours des premières campagnes et à l'insuffisance de la mise en valeur de nouvelles terres.

#### *Les revenus des coopérateurs*

Les revenus des coopérateurs sont déterminés par les résultats économiques des exploitations, par les avances sur revenus perçues mensuellement et, dans un certain nombre de cas, par des avantages en nature (logement principalement).

Les résultats financiers des premières campagnes sont décevants. L'amélioration, à partir de 1974-75, ne semble pas correspondre à une augmentation des rendements mais plutôt à une évolution, favorable aux producteurs, des prix à la production (augmentation globale de 84 % entre 1972-73 et 1976-77) ; les prix des approvisionnements et du matériel d'exploitation par contre ont été, dans l'intervalle, plutôt stables (augmentation nulle ou modérée).

Les avances sur revenus sont perçues mensuellement par les coopérateurs. Leur montant ne doit pas excéder un total annuel représentant 70 % du revenu d'un permanent de l'autogestion qui aurait effectué 250 jours de travail par an. Le montant mensuel des avances est donc fonction de la valeur du salaire minimum agricole garanti (SMAG) : celui-ci est passé de 12 DA environ en 1972-73 à 28 DA en 1978-79 ; c'est surtout depuis 1977-78 que le SMAG a fortement augmenté : 20 puis 24 DA au cours de cette dernière campagne, 28 DA, la campagne suivante. L'avance mensuelle versée aux coopérateurs est donc passée de 175 DA en 1972-73 à 410 DA en 1978-79.

Distribution des bénéfices (en cas de résultats financiers positifs de l'exploitation) et évolution du SMAG ont déterminé les revenus monétaires des coopérateurs.

D'après une enquête nationale <sup>3</sup> portant sur la quasi-totalité des unités de production, 76 % des coopératives se répartissaient, en 1975-76, dans les tranches de revenus inférieures à 2 000 DA, c'est-à-dire en dessous

du minimum que la Révolution Agraire cherchait à garantir dès le début aux producteurs. Aux revenus monétaires il faut ajouter les produits auto-consommés dont il est difficile d'évaluer l'importance. Examinons certaines formes de redistribution qui compensent la faiblesse des ressources des coopérateurs ; il s'agit ici surtout des villages socialistes pour la construction desquels le gouvernement algérien a lancé un vaste programme.

A la fin de l'année 1978, près de 20 000 logements avaient été achevés dans ce cadre et plus de 25 000 autres étaient en cours de réalisation ; si ces constructions étaient réservées aux seuls coopérateurs, une partie importante d'entre eux serait pourvue de logements ou en voie de l'être ; cependant l'implantation des villages socialistes n'est pas liée au nombre des attributaires dans une région déterminée, elle dépend davantage de facteurs comme le dynamisme des autorités locales, l'existence d'entreprises de construction et de personnel qualifié, etc. De plus, les villages socialistes ne visent pas à satisfaire les seuls coopérateurs. Il est possible d'évaluer l'impact de ces logements en estimant leur population actuelle et à moyen terme. Sur la base d'une taille moyenne des ménages de 7 personnes, les logements achevés ou en construction à la fin 1978 peuvent profiter à 320 000 personnes, soit 3 % de la population rurale recensée en 1973 par le RGA et 5 % de la population des exploitations du secteur privé.

Les habitants des villages socialistes ne représentent encore qu'une très petite partie de la société rurale.

## *B. L'industrialisation*

L'industrialisation n'a eu qu'un impact marginal dans les zones rurales où l'emploi industriel n'a donc pas augmenté dans des proportions significatives.

« Les colons s'étaient installés sur le littoral et tournaient le dos au pays », indique à juste titre la Charte Nationale. Les promoteurs de l'industrie affirment que l'un des buts du programme économique est de dépasser cette concentration excessive des activités en permettant leur large diffusion à travers le territoire national. Force est cependant de constater que cette vision ne s'est pas concrétisée et qu'au terme de trois plans de développement, le bilan de la régionalisation des activités industrielles est encore loin de répondre à ces prévisions optimistes. Absorbant une part considérable des investissements<sup>4</sup>, constituée d'unités de production à technologie avancée et donc hors de portée de la main-d'œuvre locale massivement sous-qualifiée, l'industrie mise en place est restée concentrée sur le littoral. En 1976, selon un recensement du Ministère des Industries Légères portant sur l'ensemble des unités de production industrielle relevant du secteur contrôlé par l'Etat, 59 % des emplois industriels étaient encore localisés dans les wilayates des trois principales villes côtières. Pour illustrer ces déséquilibres persistants, il suffit de mentionner que la wilaya d'Alger comptait, en 1976, 3 fois plus d'emplois industriels que 15 wilayates de l'intérieur

réunies, situées en majeure partie dans les zones agricoles les moins favorables : hauts-plateaux, piémonts, steppe et montagne. Ces 15 wilayate totalisaient, au 1<sup>er</sup> janvier 1978, plus de 7 millions d'habitants, soit 41 % de la population totale.

Le programme d'implantation de petites industries rurales, entrepris par les autorités pour atténuer les effets de la concentration industrielle excessive n'a eu qu'un impact marginal en raison des faibles investissements qui ont été alloués à ce titre<sup>5</sup> et d'un taux très faible de réalisation par suite de l'absence caractérisée de moyens disponibles dans les zones concernées.

Ainsi, pas plus que dans le secteur agricole, la politique des pouvoirs publics en matière d'industrialisation n'a abouti à la création d'un nombre significatif d'emplois durables en zone rurale.

Il convient cependant de remarquer que, si le nombre d'emplois non agricoles réguliers n'a pas augmenté au point de résorber le sous-emploi de la force de travail, celui des emplois temporaires s'est fortement développé. Il s'agit d'emplois fournis principalement par les travaux d'infrastructure qui ont pris de l'ampleur depuis la fin des années 1960, dans les wilayate de l'intérieur, considérées comme les plus défavorisées sur le plan socio-économique. Cette disponibilité relative d'emploi va déterminer des comportements particuliers des familles obligées de rechercher de multiples sources de revenus.

### *C. L'impact social de l'école*

L'accès à l'instruction, susceptible, s'il est également ouvert à toutes les couches sociales, de constituer un moyen réel de promotion, est resté limité malgré des progrès sensibles par rapport à la situation antérieure. L'effort en matière d'enseignement depuis l'indépendance est considérable : de 1962 à 1977, par exemple dans l'enseignement élémentaire, les effectifs ont plus que triplé et le taux de scolarisation global est passé de 25 à 71 %. Considérable sur le plan quantitatif, l'effort accompli comporte cependant d'importantes lacunes. Il y a d'abord les déperditions scolaires : 25 % environ des élèves scolarisés abandonnent l'école avant la fin du cycle primaire ; les déperditions sont importantes également dans le cycle moyen. Au total trois élèves sur quatre qui entrent à l'école à l'âge de 6 ans se retrouvent exclus du système scolaire à la fin de l'enseignement moyen. La qualification insuffisante des enseignants à tous les cycles est un autre problème important ; les insuffisances du système scolaire sont encore aggravées par la pratique du bilinguisme qui, dans les conditions culturelles actuelles, ne conduit que rarement à une bonne maîtrise des deux véhicules linguistiques en raison de la qualité insuffisante du personnel.

Les carences du système scolaire sont nettement plus sensibles en milieu rural. Si le taux global de scolarisation a atteint 71 % ces dernières années, il était inférieur dans de nombreuses wilayate de l'intérieur à prédominance rurale. A l'intérieur même de ces wilayate défavorisées, d'importantes disparités existent entre zones urbaines et rurales. Les

disparités concernent également la qualification des maîtres : les plus qualifiés sont concentrés dans les villes.

Enfin des enquêtes directes auprès des populations des zones rurales ont montré un absentéisme inquiétant des instituteurs en raison de l'isolement et de l'éloignement des écoles situées en dehors des chefs-lieux de communes et des agglomérations secondaires plus accessibles par la route.

Ces faibles performances du système scolaire sont particulièrement vives en milieu rural et ne conduisent pas à une promotion véritable des enfants issus des classes défavorisées. En fait, deux facteurs pèsent fondamentalement sur la durée de la trajectoire scolaire des enfants ruraux et par conséquent sur leur avenir professionnel : le capital culturel familial d'une part et le degré d'aisance matérielle de leur milieu social. En effet l'école algérienne n'est pas encore en mesure d'assurer une instruction de base solide à tous les enfants qui y entrent ; dans ces conditions, la sélection sociale agit plus brutalement car les groupes sociaux les plus défavorisés sont particulièrement désarmés pour suppléer aux défaillances de l'école.

En raison d'une évolution socio-économique peu favorable à l'amélioration du niveau de vie de la population, un important exode rural s'est poursuivi depuis l'indépendance : les services de planification estiment à 170 000 le nombre annuel des personnes quittant les zones rurales, ce qui représente une fraction non négligeable de la population active résidant hors des agglomérations urbaines (entre 6 et 8 % de la population active rurale recensée en 1973). Paysans parcellaires et paysans sans terre vivant d'un travail au jour le jour forment la masse principale des partants.

### *3. L'évolution du niveau de vie des familles rurales*

Après avoir rapidement mis en relief les caractéristiques générales du milieu rural et les facteurs de progrès et de stagnation examinés au travers de l'évolution récente, dans laquelle le rôle moteur revient aux pouvoirs publics en raison du poids économique de l'Etat, nous nous proposons de rendre compte de l'évolution des familles rurales, surtout agricoles, dans la période qui a suivi l'indépendance.

#### *A. Les producteurs du secteur contrôlé par l'Etat*

Nous nous appuierons sur les résultats d'une enquête <sup>6</sup> menée d'avril 1976 à juin 1978, dans quatre communes rurales représentatives de situations socio-économiques très différentes (zones de hautes plaines, plaine côtière, montagne et piémont).

Avant d'analyser l'emploi et les revenus des différents producteurs nous examinerons leurs rapports aux moyens de production et aux prestations des organes d'encadrement de l'agriculture (coopérative de service surtout).

## *Transformations de l'Algérie rurale*

En ce qui concerne les moyens de production, la situation après la Révolution Agraire est, dans les quatre communes étudiées, la suivante :

Communes	Zones socio-économiques	SAU par attributaire dans le secteur R.A.	SAU par membre du collectif dans le secteur socialiste	SAU par exploitation dans le secteur privé
F'kirina	haute plaine	24	30	18
Besbes	plaine côtière	5	8	1,8
Souagui	piémont	10 à 20	43	6
Bousselam	montagne	10 à 20	33	1,8
Niveau national	—	13	17	7

Les écarts sont très forts dans les 4 communes. Les travailleurs du secteur socialiste disposent partout d'une superficie par membre du collectif considérablement plus élevée que celle de l'exploitation moyenne du secteur privé, le secteur révolution agraire occupant une position intermédiaire. Les différences vont dans le même sens en ce qui concerne la dotation en matériel mécanique. Quant aux prestations des organes d'encadrement, notamment des coopératives de service, elles bénéficient prioritairement aux domaines autogérés et aux coopératives ; le secteur privé est très peu concerné par ces interventions ; il est resté peu impliqué par le processus de Révolution Agraire ou a peu participé aux nouvelles structures mises en place.

### *L'emploi dans les coopératives et les domaines autogérés*

Les observations sur le terrain montrent que le taux d'emploi dans les nouvelles coopératives est très faible alors qu'elles représentent la grande majorité des coopératives créées. Ce qui confirme l'existence d'un important sous-emploi de la force de travail.

A titre indicatif, sur la base des travaux nécessaires à la production, évalués en fonction des normes d'emploi par zones élaborées par les services du Ministère de l'Agriculture et de la Réforme Agraire, nous aboutissons à des taux d'emploi de 130 jours par an à F'kirina et à 90 jours à Souagui, dans cette commune un certain nombre de travaux étant réalisés par la coopérative de service. Dans ces conditions, les coopératives ont tendance à considérer leur activité comme une activité d'appoint et recherchent à l'extérieur des occasions d'emploi complémentaire.

Dans le secteur socialiste, le taux d'occupation est beaucoup plus élevé : dans les domaines enquêtés, les membres du collectif sont rémunérés en moyenne de 276 à 348 jours à Besbes, plus de 300 jours à F'kirina et Souagui. Dans toutes les exploitations enquêtées, l'élargissement du collectif était nul ou très faible et le recours aux saisonniers de plus en plus important. Cette situation s'explique par le fonctionnement des unités de production auxquelles on impose des normes d'emploi assez rigides et par une certaine résistance des travailleurs permanents à l'élargissement des membres du collectif afin de maxi-

miser pour eux-mêmes le nombre de journées rémunérées et la part des bénéfices distribués quand il y en a.

*Les revenus des producteurs*

Si nous comparons d'abord les secteurs socialiste et révolution agraire nous obtenons les résultats suivants concernant la campagne 1975-76.

*Rémunération annuelle minimale et maximale en (DA)*

Communes enquêtées	Secteur R.A.	Secteur autogéré et CAPAM
F'kirina	2 100 à 3 800	660 à 10 500
Besbes	3 000 à 9 200	6 000 à 13 000
Souagui	2 100	9 500 à 17 000
Bousselam	—	6 800 à 11 900

Il s'agit de la rémunération totale comprenant les avances mensuelles, la part éventuelle de bénéfices et les allocations familiales dans le secteur socialiste.

Dans l'ensemble les écarts sont considérables. Les extrêmes observés dans une même commune vont de 1 à 8. Sans être aussi larges, les différences de rémunération restent importantes dans les autres communes : ainsi à Besbes la rémunération moyenne de 349 coopérateurs de la commune a été, en 1975-76, de 4 300 DA soit 1,4 à 3 fois moins que dans le secteur autogéré.

*B. Les producteurs du secteur privé*

La paysannerie parcellaire forme la majorité de la population rurale en Algérie. Il s'agit dans la quasi-totalité des cas de ménages possédant une petite exploitation insuffisante à la subsistance d'une famille ordinaire de 6 à 7 personnes. La nécessité de combiner plusieurs activités est impérieuse pour la survie du ménage : il y a, bien entendu, les revenus des migrants à l'étranger ou à l'intérieur comme source complémentaire ; en outre, il y a le travail salarié d'un membre de la famille en dehors de l'exploitation, surtout à titre temporaire et à caractère non agricole, dont la rémunération est plus élevée. De manière générale, on peut établir une corrélation entre les principales catégories d'exploitation agricole et la nature de l'activité extérieure dominante dans les types de ménages correspondants. C'est ainsi que si les petites unités de production font l'appoint en matière de revenus par le biais du salariat saisonnier, les exploitations de taille moyenne cumulent l'activité agricole et le salariat permanent ; quant aux exploitations les plus grandes, leurs propriétaires s'adonnent au commerce de gros ou se réservent les emplois les plus qualifiés. Nous retrouvons dans cette corrélation<sup>7</sup> les traits distinctifs dans lesquels les privilèges culturels

redoublent les disparités en matière de patrimoine foncier : c'est en effet l'instruction qui ouvre la voie à la qualification professionnelle et par conséquent aux emplois stables.

Outre des facteurs comme la dimension des exploitations, la nature des moyens de production et des aspects socio-culturels propres aux membres du ménage, la taille de la famille est un élément important qui détermine les possibilités de combinaisons d'activités et, par conséquent, de sources de revenus. A cet égard, il semble bien que les candidats à l'exode rural se recrutent surtout parmi les ménages agricoles microfondiaires dont le chef est seul actif. Les statistiques disponibles<sup>8</sup> montrent bien d'ailleurs une corrélation nette entre la taille des exploitations agricoles et celle des ménages : la taille des familles croît avec la taille des exploitations, augmentant le nombre d'actifs dans les ménages les mieux pourvus.

#### *Données sur les revenus*

D'une enquête nationale menée en 1968, il ressort que 69 % des exploitants agricoles ont des revenus annuels inférieurs à la rémunération annuelle moyenne d'un ouvrier agricole employé durant 250 jours. Seule une faible minorité d'exploitants (5 %) atteint des revenus supérieurs à ce que la réforme agraire aurait toléré si elle avait été appliquée cette année-là<sup>9</sup>.

En 1973, c'est-à-dire au début de l'application des mesures de la réforme agraire, les revenus de la population agricole la plus défavorisée n'avaient pas augmenté dans une mesure significative : ils étaient estimés à 500 DA par tête et par an ce qui représente 3 000 à 3 500 DA pour un ménage de 6 à 7 personnes. Encore convient-il de préciser que 55 % seulement de ces revenus proviennent de la production agricole, le reste résultant des transferts de l'émigration à l'étranger et d'autres sources.

De 1973 à 1977, la part des revenus revenant à la population agricole n'augmente pas et représente encore 15 % de l'ensemble des revenus pour une population comprenant 44 % de la population totale en début et 41 % en fin de période. Cependant ces données ne concernent que les revenus monétaires et excluent d'autres ressources comme l'auto-consommation ou les salaires non agricoles perçus par les actifs du ménage.

Examinons l'évolution récente des revenus des exploitants agricoles privés dans quelques régions-types. Nous situerons ces revenus par rapport au seuil minimal que la réforme agraire cherchait à garantir aux coopérateurs installés sur les terres nationalisées à partir de 1972, dans le cadre de la nouvelle phase de réforme agraire et par rapport au revenu maximal autorisé par la loi pour les exploitants agricoles privés.

Des enquêtes récentes ont montré que la grande majorité des exploitants disposent de revenus se situant bien en deçà du seuil visé et devant satisfaire les besoins essentiels des familles.

Dans les hautes plaines, seuls les exploitants disposant de plus de 50 hectares parviennent à atteindre un tel niveau ; ils ne représentent qu'une faible minorité (8 % de l'ensemble des exploitants dans la commune où l'enquête s'est déroulée) dans ce type de région après les mesures de limitation de la propriété. Dans les zones montagneuses, la quasi-totalité des agriculteurs obtient des revenus si faibles que la terre a cessé de constituer la base de la subsistance familiale pour se transformer plutôt en symbole de la cohésion familiale menacée par la dispersion des membres du ménage obligés de quitter le terroir à la recherche d'un travail.

C'est seulement dans les plaines littorales de riche agriculture que les exploitants privés atteignent des revenus plus élevés. Malgré les limitations de la propriété, les agriculteurs qui ont les moyens matériels d'intensifier la production obtiennent des résultats économiques très appréciables qui, pour une certaine frange, dépassent très largement en matière de revenus, le plafond fixé par la loi. Mais ce n'est pas le cas de la plupart des agriculteurs moins bien pourvus, obligés là aussi d'exercer des activités d'appoint.

Les tendances actuelles peuvent être caractérisées par les résultats d'une enquête récente auprès des populations des zones intérieures <sup>10</sup>.

L'une des conclusions de cette étude est que les programmes étatiques visant à transformer les conditions de vie des populations concernées s'apparentent plus à une action de redistribution des revenus qu'à une politique visant à accroître et diversifier les sources de revenus. Cela est valable dans le domaine agricole où les opérations de mise en valeur, le crédit agricole et les différentes aides aux producteurs ont un impact réduit, mais aussi dans des projets non agricoles dont l'incidence sur les conditions de vie reste faible malgré le développement des initiatives locales.

Ces faibles modifications du niveau de vie s'expliquent en partie par les formes de domination sociale d'élites restreintes qui détournent partiellement à leur profit les ressources engendrées par les projets publics.

Dans ces conditions, une grande partie de la population active reste tributaire de sources de revenus extérieurs à sa zone de résidence, ce qui l'oblige à des déplacements continuels.

ALGER - Avril 1981.

#### NOTES

1. Indications reprises de la thèse de A. Rosenvallon, *Les aspects économiques de l'émigration algérienne*, Université des Sciences Sociales, Grenoble, 1974.

2. Les résultats du Recensement Général de l'Agriculture ne sont pas encore publiés. Nous avons utilisé les résultats d'un traitement informatique partiel réalisé

## *Transformations de l'Algérie rurale*

par les services du Secrétariat d'Etat au Plan, devenu aujourd'hui Ministère du Plan et de l'Aménagement du Territoire.

3. *Enquête sur les coopératives de la Révolution Agraire*. Campagne 1975-76. Direction des études et de la Planification. Ministère de l'Agriculture et de la Révolution Agraire, janvier 1978.

4. Entre 1967 et 1979, les investissements industriels ont représenté, selon des indications fournies par les services de planification, environ 60 % de l'investissement public total..

5. Les investissements dégagés en faveur du programme des industries locales représentent entre 1 et 2 % du montant total des investissements industriels.

6. *Enquête sur l'emploi et les revenus en milieu rural*. Menée en collaboration par les services du Ministère du Travail et des Affaires Sociales (devenu ensuite Ministère du Travail et de la Formation Professionnelle) et le Bureau International du Travail.

7. Etablie par G. de Villers en utilisant les indications d'une étude socio-économique sur la région de Beni-Slimane.

8. Il s'agit du Recensement Général de l'Agriculture.

9. La réforme agraire a fixé un seuil minimal de rémunération annuelle des coopérateurs correspondant à la rémunération annuelle d'un salarié agricole ayant effectué 250 jours de travail. En 1968, ce seuil aurait été d'un peu moins de 2 000 DA, et en 1976-1977, de 3 825 DA. Quant au seuil maximal autorisé par la loi pour les exploitants agricoles privés, il correspond à l'équivalent de 3 à 4,5 fois le seuil minimal soit un montant compris entre 5 600 et 8 400 DA en 1968 et dans une fourchette de 11 500 à 17 000 DA en 1975-1976.

10. Migrations, emploi et revenus. Analyse de la situation dans deux régions montagneuses. Evolution et facteurs principaux de différenciation sociale. Recherche collective sous la direction de R. Benattig. CREA, Alger, mars 1981.



## LA DESTRUCTION SYMBOLIQUE DU POUVOIR

Jean-Marie DURAND

A mesure que le Parti République Islamique (PRI) affermissait sa main-mise sur l'Etat, le divorce avec les couches populaires ne cessait de croître. Rhoméyni lui-même, incapable de se désolidariser du PRI ou jouant à fond son jeu, s'est progressivement discrédité auprès des masses. Au début de l'été 1981, la rupture du régime avec le peuple est totale et irréversible. Le régime n'a plus aucune base populaire et n'a plus de recours, pour se faire tolérer des masses, que dans le renoncement à un projet de développement autonome et la redistribution de la rente pétrolière. Le présent essai se donne pour objet de montrer cette rupture en acte à travers l'analyse des blagues, brocards, plaisanteries, etc., qui se créent et se propagent de manière étonnante dans la société iranienne.

Les sciences sociales semblent dédaigner cette dimension des relations sociales. Leur mortel sérieux les retient de se saisir d'un objet qui conduit directement au rire. L'hilarité que provoque la blague a pour objet d'arracher le pouvoir au sérieux dont il s'entoure et de le vouer à l'ironie, à la moquerie, au grotesque.

La blague politique désacralise le pouvoir, brise ce halo d'hiératisme dont il s'entoure en l'exposant à la risée de tous, en lui déniait le droit au sérieux. Plus généralement, la révolution iranienne, de la contestation du régime impérial jusqu'à celle du pouvoir rétrograde qui s'instaure sous l'égide d'une fraction du clergé (une grande partie du clergé iranien s'y oppose en effet) a montré comment rire, pleurer, gesticuler, s'habiller,

manger, jeûner, parler, chanter, ouvrir sa chemise, crier et se taire peuvent être des modalités de la remise en cause du pouvoir.

Une gestuelle de la contestation reste à faire, non pas pour souligner la spécificité culturelle de la société iranienne mais parce que toute remise en cause de l'ordre établi s'effectue par le truchement d'une gestuelle, d'un rassemblement de corps, d'une mise en mouvement des corps ; s'il est vrai que dans chaque culture, les gestes et les mimiques sont spécifiques, dans tous les cas, la contestation trouve à même les mouvements des corps non pas son support mais son incarnation, son actualisation. Il existe une corporéité sociale dont le sens nous échappe encore dans une large mesure, en raison de la cérébralisation des sciences humaines qui tend à négliger ce qui n'est pas intellectuel ou conceptuel.

L'objet de cette étude est restreint : montrer, par l'analyse des blagues, brocards, plaisanteries qui ont eu cours depuis un an ou deux, comment le rire peut être subversif, en quoi le langage réagit à l'émergence d'une nouvelle classe dominante, déjà fortement discréditée *ab ovo* : la blague, le brocard, la plaisanterie dénoncent ce nouvel ordre, vocalisent la contestation en faisant éclater un rire moqueur, en stigmatisant un ordre qui se prétend l'œuvre des masses populaires mais leur est en réalité antagonique.

Les blagues, brocards, plaisanteries répertoriés ici se voient assigner une triple fonction : d'abord, ils désacralisent le pouvoir, lui dénie l'orgueilleuse transcendance où il se réfugie, le rendent immanent non seulement au jugement des individus mais aussi à la dérision. En second lieu et simultanément, ils décharismatisent celui qui se donnait pour l'incarnation de la révolution, à savoir Rhoméyni. Ridiculiser Rhoméyni n'est pas simplement jeter le discrédit sur un octogénaire avide de pouvoir ; il s'agit avant tout de dénoncer la supercherie des détenteurs du pouvoir qui procèdent comme si Rhoméyni était toujours l'homme de confiance des masses et s'autorisent de son charisme pour bâillonner la société et lui dénier ce pour quoi elle avait fait la révolution. La théorie classique du charisme est vraisemblablement à réviser ; l'analyse qui en est proposée part souvent du fait qu'une société se donne un leader charismatique afin de « compenser » l'absence d'institutions politiques adéquates ; souvent, comme par hasard, l'attention se concentre sur le « leader », ses qualités, ses dons oratoires, sa capacité de manipulation des masses, ses attributs psychologiques, etc.

Or, la décharmatisation, en l'espace de deux ans, d'un leader tel que Rhoméyni, qui emportait l'adhésion de la quasi-totalité de la population iranienne, montre à l'évidence que les masses populaires ne sont pas le pôle passif d'une relation narcissique d'entichement vis-à-vis d'un chef mais que dans certaines conditions, si la confiance que les masses lui accordent est trahie, celles-ci lui retirent leur assentiment, le dénoncent même, le brisent comme idole. Par conséquent il n'est pas vrai que le leader charismatique soit le pôle actif et les couches populaires des objets de manipulation unilatérale de sa part ; dans le phénomène

du charisme il y a une plus grande rationalité que ne le laissent entrevoir les images bouillonnantes de la foule hystérique, avide de palper le corps du chef...

Un autre point à retenir est que le leadership charismatique est chargé d'un contenu de classe et n'est pas simplement dû à l'absence d'institutions politiques adéquates. En hissant au-dessus d'elles une figure charismatique, les masses populaires se donnent un leader qui s'oppose à la classe dominante ; c'est dans cette opposition qu'il puise l'attraction qu'il exerce sur les masses ; dans le cas de l'Iran, les institutions politiques existantes s'étaient, par le passé, révélées adéquates, elles avaient pu survivre pendant quelques décennies sous le chah ; la promotion de Rhoméyni comme personnalité charismatique a été moins l'expression du discrédit jeté sur les institutions de l'ancien régime que celle de l'opposition à une société périphérique de classe. Si, comme cela se produit souvent, le personnage charismatique en vient à trahir le peuple en adoptant une politique qui lui est défavorable, alors celui-ci le rejette avec autant d'aisance qu'il avait opté pour lui. Bien entendu, entre l'identification totale et le rejet global il y a beaucoup d'espace pour les manœuvres et les manipulations ; mais celles-ci ne sont en aucun cas unilatérales de la part du leader charismatique ; quelquefois aussi, elles se produisent en sens inverse ; on aboutit à une dialectique complexe de rapports entre le chef charismatique et les masses populaires où la perception des intérêts, la vision qu'a le peuple du « développement » et du progrès et les modes d'intervention du guide pour surmonter les obstacles dressés par les couches aisées, sont beaucoup plus importants que les identifications en terme d'idolâtrie et d'entichement irrationnels. Derrière la façade de la foule en transe il existe souvent un opportunisme positif des masses qui abandonnent le chef si elles ont l'impression qu'il a trahi leur confiance.

Dans le cas de Rhoméyni, trois étapes ont marqué le processus de sa décharismatisation :

a) Au début, il personnifie l'opposition franche et irrécusable à l'ordre haï de l'ancien régime ; il puise alors son charisme dans la constance de la lutte qu'il a menée contre un pouvoir de classe périphérique.

b) Peu à peu, du fait de ses options politiques et du soutien qu'il apporte à un clergé rétrograde et à un parti politique fascisant, son halo se ternit, sa figure s'opacifie et la passion que lui vouait le peuple perd son côté irénique. Les couches populaires ne lui retirent cependant pas encore leur confiance ; elles ont l'impression qu'il existe un malentendu qui sera tôt ou tard dissipé. C'est pourquoi l'incrimination porte non pas sur Rhoméyni lui-même mais sur son entourage qui devient alors « mauvais », « diabolique ». Tout le monde a entendu, en Iran, cette réflexion désabusée : « Monsieur est bon, son entourage est mauvais, Monsieur est seul. » En cette étape, le leader charismatique conserve une partie de son charisme grâce à l'ambiguïté de sa position dans

l'arène politique : d'une part, il est (était) l'incarnation de l'hégémonie populaire sur les dominants ; de l'autre, il est à la tête d'une classe dominante en formation par rapport à laquelle les masses populaires ont pris leur distance et à laquelle elles ne s'identifient pas (le clergé hégémonique). Tant que dure cette ambiguïté, le leader charismatique préserve une part de son attraction.

c) La troisième étape est franchie quand le guide, par suite de l'intensification des luttes pour le pouvoir, doit choisir et se ranger du côté de la nouvelle classe dominante que le peuple ne tient pas pour son représentant légitime ; par cet acte le leader brise le restant de son charisme et la désidentification du peuple par rapport à lui atteint son apogée : ce n'est plus alors seulement son entourage qui est mauvais mais, radicalement, le guide lui-même. Le rejet de la nouvelle classe dominante par les masses populaires n'a rien de fatidique et peut ne pas se produire pour peu que cette classe n'ait pas des rapports sociaux une conception frontalement antagonique à celle des couches populaires. En Iran, la fraction du clergé détentrice du pouvoir a été rejetée non parce qu'elle s'est promue nouvelle classe dominante, mais tout simplement du fait de son arriération culturelle, de sa conception fascisante des rapports politico-sociaux, de son incapacité à promouvoir un développement véritable. Le fait remarquable dans le processus suivi par l'Iran est l'émergence d'une nouvelle figure charismatique, encore fragile, Bani Sadr, en concomitance avec la décharismatisation du vieux patriarche. Il est difficile d'échapper à l'impression que le peuple iranien, dans son écrasante majorité, a destitué Rhoméyni et investi Bani Sadr du leadership. Le pôle actif est, comme on le voit, non pas le leader charismatique mais les couches populaires qui, par leur opportunisme positif retirent leur confiance au guide indigne et la reversent sur une autre personne qui s'est révélée leur soutien contre la théocratie en voie d'instauration.

Les blagues, brocards, plaisanteries ont pour fonction de désacraliser le pouvoir, de décharismatiser le guide indigne et de dénoncer le nouvel ordre répressif qui s'est instauré ; mais ils ne contribuent en rien à promouvoir une nouvelle figure charismatique, ils ne se donnent pas pour tâche de faire entrevoir la société idéale par rapport à celle qu'ils rejettent : leur fonction est donc essentiellement négative, destructrice, subversive et non pas constructive et créatrice.

Ils apparaissent au moment crucial où l'ancienne alliance du peuple et de ses dirigeants est remise en cause par les couches populaires, où l'ordre nouveau qui s'installe est perçu comme traître aux idéaux du peuple et où le peuple tente avec d'autant plus d'acharnement de terrasser symboliquement le guide indigne que celui-ci l'a trompé en lui promettant de rompre avec un ordre ancien qui désormais apparaît moins ignominieux que le présent. Les blagues, brocards, plaisanteries surgissent dans cette période où l'utopie de la classe dominée se révèle impossible à réaliser. Ils portent donc en eux la nostalgie de l'ordre

que les masses elles-mêmes ont détruit en se promouvant acteurs politiques. Lorsque, dans les blagues, brocards, plaisanteries, on rencontre l'éloge du régime du chah, on aurait tort d'en attribuer exclusivement la création aux couches supérieures qui, ayant perdu leurs privilèges, nourrissent la nostalgie de l'ancien régime.

La plupart des blagues, brocards, plaisanteries où l'on trouve, par une inversion caractéristique, le régime post-révolutionnaire accablé de mépris et l'ordre ancien honoré expriment le ressentiment des couches populaires d'avoir été dépossédées de « leur » révolution. Elles reconstituent l'ordre ancien en âge d'or pour se venger symboliquement du nouveau pouvoir. En ce sens, magnifier le passé pré-révolutionnaire est une contribution à la dénonciation du présent post-révolutionnaire ; ce qui est bien conforme à la nature purement « subversive » (et non constructive) des blagues, brocards et plaisanteries. Certains d'entre eux sont cependant l'invention de la classe moyenne extravertie ; l'important est qu'ils finissent par circuler dans les couches populaires et ne sont donc plus exclusivement le bien de celle-là. Une symptomatologie de la perméabilité culturelle entre la classe dominante et les couches populaires devrait tenir compte des blagues, brocards, plaisanteries qui circulent, de leur acceptation ou de leur refus par telle ou telle couche, de leur enrichissement ou modification dans telle ou telle strate, etc.

Notre propos est plus modeste : répertorier les blagues, brocards, plaisanteries qui ont eu cours récemment et présenter une analyse de leur contenu latent ou manifeste. Un fait social apparenté à celui des blagues, brocards, plaisanteries est la rumeur publique, l'information qui circule de bouche en bouche. Dans une société où les organes d'information sont muselés, la rumeur publique remplit une fonction de transmission des nouvelles dont l'efficacité redoutable s'est révélée au cours de la révolution de 1978-79. La rumeur publique se caractérise en outre par le fait qu'elle noircit régulièrement le pouvoir ; les analogies entre les rumeurs d'aujourd'hui et celles de l'ancien régime sont frappantes.

Ainsi vers la fin de ce régime, on imputait tous les maux de l'univers à la Savak ; un accident se produisait-il entre telle voiture et tel camion, on en attribuait la responsabilité à la Savak qui voulait supprimer des opposants ; tel édifice prenait-il feu, l'incendiaire était la Savak et les organes répressifs du régime ; la radio donnait-elle une nouvelle, on se disait que l'exact opposé était vrai, même si ce dernier était absurde et contraire au bon sens. S'étaient ainsi instaurés deux systèmes de structuration des nouvelles, profondément antagoniques, destinés, l'un à rehausser l'image profondément ternie d'un pouvoir discrédité et l'autre, à constituer le peuple en adversaire politique actif de ce pouvoir honni.

Le même mécanisme culturel est aujourd'hui en marche avec la constitution du même double réseau. Un exemple : le responsable de la guerre non-conventionnelle, Tchamrâne, a été tué sous un bombar-

dement irakien le 23 juin 1981. La veille, les *pâsdâr-s* avaient affronté des manifestants de façon particulièrement violente ; quelques *pâsdâr-s* et agents des comités avaient été tués. La mort de Tchamrâne se présentait comme une occasion inespérée pour le pouvoir : mêler dans la même cérémonie funèbre un héros de la guerre contre l'envahisseur du territoire national et des agents de la répression tendait à mobiliser le prestige du premier au service de la violence intérieure. Le corps de Tchamrâne devenait ainsi *post mortem*, un corps politique. Le héros de la lutte contre l'ennemi extérieur devenait la caution de la répression des manifestations et, inversement, des agents de répression devenaient des héros nationaux ! Apparemment le pouvoir récupérait le corps de Tchamrâne. Mais comment l'opinion publique voit-elle l'affaire ? Les gens du peuple, quand on les interroge sur la mort de Tchamrâne, disent qu'il a été supprimé par le pouvoir parce qu'il s'était rangé du côté de Bani Sadr, et contre le clergé hégémonique, qu'il se préparait à lutter contre le PRI ! Tchamrâne aurait donc accédé au martyre pour s'être opposé au régime.

Dans la classe moyenne extravertie, l'interprétation est autre : Tchamrâne aurait été supprimé par l'armée elle-même parce qu'il aurait désiré devenir le chef de l'état-major de l'armée ; or celle-ci voudrait avoir un chef qui ne soit pas *hezb-ollahi* (Tchamrâne étant ici sensé l'être) et puisse, par la suite, diriger un coup d'Etat contre les clercs afin de ramener Barhtîâr et Rêzâ II au pouvoir.

Comme on le voit, pour cette couche, le problème se pose en termes de coup d'Etat et d'exclusion des masses populaires de l'arène politique afin de remettre en marche le processus de périphérisation. Nous apercevons ainsi plusieurs systèmes d'interprétation et de structuration des événements en marche : d'une part celui d'un pouvoir honni qui a accaparé les moyens d'information et l'appareil d'Etat ; de l'autre des réseaux d'informations informels, fonctionnant de bouche à oreille, basés sur les ouï-dire et destinés à contrecarrer le pouvoir, à saper sa légitimité, à dénier à sa parole toute véracité. Aujourd'hui, l'origine de tous les maux physiques, économiques ou sociaux, est attribuée au PRI et à ses membres fondateurs : Béhécti, Rafsaindjâni et Rhâméné'i. Le prix des vidéos monte ; on en déduit que ces trois personnages ont fondé une société qui en monopolise la vente. L'essence est contingentée ; on en tire la conclusion que les hommes au pouvoir veulent vendre les tickets d'essence sur le marché noir et s'enrichir illicitement ! L'attentat raté contre Rafsaindjâni, président du parlement, n'a pas été le fait d'un membre du groupe islamique For'rhâne, mais l'acte d'un *pâsdâr* à qui Rafsaindjâni n'aurait pas remis sa part d'un pot de vin se montant à plusieurs millions de *toumâne-s* !

Les actes les plus absurdes sont imputés au pouvoir afin de saper sa légitimité, de le ridiculiser, de montrer son immoralité foncière : à la tentative du pouvoir de s'assurer le monopole de l'information répondent les réseaux d'information des classes populaires qui rompent cette légitimité et font apparaître la violence dans sa réalité nue, la

répression sous son vrai jour ; exposant la violence à la lumière, ces réseaux empêchent que des formes symboliquement intégratrices l'occul-tent, la médiatisent afin de la rendre plus « douce » et acceptable.

On peut distinguer deux types de blagues, brocards, plaisanteries, ceux que nous appelons « anodins », où le rire n'est pas provoqué par une notation socio-politique, même si dans la trame les aspects politiques sont présents, et ceux où le politique lui-même provoque le rire. Exemple du premier type : juste avant le renversement du régime du chah, les habitants de Rachte (ville du Nord de l'Iran, sur la Caspienne, connue, un peu par antiphrase, pour la torpeur de ses résidents) se décident à manifester ; sitôt réunis, les manifestants crient à l'unanimité : « Nous ne voulons pas de chah ». Quelques agents de l'ordre, assistés d'un nombre réduit d'agents de la Savak se présentent devant cette foule nombreuse et leur montrent les matraques ; alors la foule, prise de frayeur devant ces quelques individus, reprend : « Nous ne voulons pas de chah, parce que nous en avons déjà un ! »

On voit que, nonobstant son faciès politique (la manifestation, la Savak, etc.), dans cette blague ce qui déclenche l'hilarité est la prétendue torpeur des habitants de Rachte et non pas la politique *stricto sensu* ; il s'agit donc dans notre terminologie d'une blague « anodine » et non politique. Nous ne retiendrons ici, exclusivement, que les blagues, brocards, plaisanteries politiques.

Le principe de classification, adopté non sans hésitation, est le suivant :

1) Tout d'abord les morceaux relevant de la décharismatisation du leader et de l'illégitimité de la République islamique ; dans ce groupe sont insérés les blagues, brocards, plaisanteries manichéens, procédant d'une inversion des rôles par rapport aux débuts de la révolution (par exemple inversion du rôle du chah et de Rhoméyni). On trouvera donc dans ce groupe les blagues, brocards, plaisanteries :

- qui concernent Rhoméyni et la République islamique ;
- qui ont trait aux rapports supposés de Monsieur et de Gougouche ;
- qui pastichent les chansons des temps glorieux de la révolution ;
- qui traitent de la post-révolution et du désenchantement général ;
- qui mettent face à face le chah et Rhoméyni.

2) En second lieu les morceaux tendant à dénier la légitimité du nouveau groupe dominant : le clergé hégémonique et ses acolytes. On y trouvera les blagues, brocards, plaisanteries ayant trait à Rafsaind-jâni, Rhâméné'i, Radjâ'i, Montazéri, Béhécti, Rhalrhâli, tous religieux sauf Radjâ'i ; et tous chargés de hautes fonctions dans l'appareil d'Etat.

Dans certains morceaux, les personnages sont interchangeables ; par exemple dans le N° 40, selon une version il s'agit de Montazéri, selon une autre, de Rhoméyni ; ou encore, dans le N° 41, d'après les uns il est question de Montazéri, d'après les autres, de Béhécti. On rencontre aussi des variantes qui n'ont pas été enregistrées. L'interversion

des personnages n'est pas un fait neutre ; ceux qui les racontent savent souvent qu'on peut en changer les acteurs ; ce qui signifie l'identification des personnages les uns aux autres.

En intervertissant Rhoméyni et Montazéri, la bêtise légendaire du second rejaillit sur le premier ; de même, l'interchangeabilité de Béhécti et de Montazéri (quoique plus rare) implique que le premier marque le second de sa fameuse duplicité (Béhécti est le « Raspoutine de l'Iran », Rhoméyni étant alors sensé être le tsar !) et qu'inversement, le second empreint le premier de sa stupidité. Dans tous les cas, en plus du côté *ad hominem* de la blague, il faut y voir son caractère classificatoire ; en dénonçant tel ou tel clerc, on en vient métonimiquement, à dénoncer l'ensemble de l'ordre ecclésiastique et, plus généralement, la nouvelle classe politique dont on déteste le puritanisme de façade et l'imposture.

Sous tel ou tel individu transparait le « groupe » dont il est membre ; le comportement imputé à l'individu est aussi celui que ce groupe est censé afficher. Alors qu'au début de la révolution l'unanimité régnant et le charisme de Rhoméyni excluaient toute ironie, peu à peu, avec la « banalisation » du Rhoméynisme et la décharismatisation de Rhoméyni, les blagues, brocards, plaisanteries se multiplient, ils provoquent un rire accusateur qui remet en cause l'alliance de naguère et ravalent au dérisoire le nouvel ordre répressif qui s'installe.

### *Analyse de quelques blagues, brocards, plaisanteries*

Le N° 2 exprime surtout le point de vue de la classe moyenne irakienne pour qui le pays est condamné à être politiquement soumis, de manière quasi-mécanique, aux puissances dominantes. La croyance que cette révolution aurait été une invention des Etats-Unis pour supprimer le chah (parce qu'il aurait manifesté des velléités d'autonomie) n'étant plus crédible après la prise de l'ambassade des Etats-Unis, cette classe en est venue à l'idée de la surdétermination du destin du pays par l'Angleterre, vieille puissance coloniale qui a régi le pays (avec les Russes au XIX<sup>e</sup> siècle) jusque dans les années 1950. Rhoméyni ne pouvant être ni « américain », ni « russe » ne peut être qu'« anglais ». Pour cette couche profondément aliénée, l'histoire se réduit aux complots des super-grands et l'Iran n'est que l'objet passif de leurs toutes puissantes manipulations ; c'est pourquoi « l'oncle Napoléon » voit en Rhoméyni l'agent des Anglais.

Dans les N°s 3, 4 et 5, on assiste au face à face de Rhoméyni et de Gougouche ; on sait qu'avant et pendant la révolution, Rhoméyni symbolisait la pureté absolue, tant des mœurs que de la vie tout court ; Gougouche quant à elle représentait le mode de vie licencieux et dissolu de l'ancien régime, son immoralité et sa superficialité (ses chansons pop étant perçues comme un apport extérieur, étrange et maléfique). Gougouche était en tous points l'inverse manichéen de Rhoméyni, pôle du Bien. Ces blagues tendent au contraire à montrer l'identité de Rhoméyni

et de Gougouche pour ce qui est de la licence sexuelle, en plus de l'hypocrisie de Rhoméyni dont celle-ci est sensée exempte. Selon un premier registre, il y a identité Gougouche/Monsieur et selon un second, paradoxalement, Gougouche représente la naïveté, la sincérité (elle se donne pour ce qu'elle est), alors que Monsieur est faux, sycophante, imposteur. Inversion caractéristique de la rupture entre le peuple et le leader charismatique. La sexualité à l'occidentale (la licence sexuelle, l'exposition du corps de la femme aux regards des « non-intimes », etc.) était stigmatisée comme illicite par le rhoméynisme ; or, Rhoméyni, tout en la dénonçant, tente de circonvenir Gougouche, la femme qui en était devenue le symbole. Le N° 5 montre la double fausseté de Béhécti, fondateur du PRI :

a) il a des rapports sexuels illicites avec Gougouche, la femme aux mœurs dissolues (identité avec le Mal sexuel) ;

b) il est en commerce charnel avec Batoule, la femme de son maître Rhoméyni (identité avec le Mal de la fornication ainsi qu'avec le Mal de la trahison du maître). Mais Rhoméyni, dont la femme est sensée forniquer avec Béhécti, n'est lui-même pas exempt de tout reproche ; en outre, être cocu le prive de son caractère quasiment sur-humain pour le rabaisser au-dessous du commun des mortels : mérite-t-il la fidélité du peuple, celui qui est incapable de mériter la fidélité de son épouse ?

Une seconde série de morceaux, des brocards souvent en vers, pastichent les chansons et les vers du temps de la révolution, pour dire l'opposé, ou, tout simplement, pour tourner en dérision leur contenu de naguère ; ces brocards se chantent sur le même air que les chansons « sérieuses » qu'elles imitent, font rime avec les vers de ces chansons ; seul le contenu diffère. Dans le N° 6, Rhoméyni est identifié aux autres clercs, alors que pendant la révolution Rhoméyni était précisément, en tant que leader des masses populaires, de nature on ne peut plus différente. De plus, il est ensuite procédé à l'identification de l'Ecole de formation de clercs à une étable d'ânes ; on a donc : Rhoméyni = clerc = âne !

Dans le N° 8, Rhoméyni est traître à la révolution alors même que dans la chanson originale, il est l'annonciateur de la révolution. La décharismatisation n'est plus ici un simple processus de « routinisation du charisme » (*Veralltäglicung des Charismus*, M. Weber) mais l'accusation sans détour du leader qui a trompé l'attente du peuple et s'est révélé indigne de sa confiance.

Dans le N° 9, Rhoméyni qui a brisé l'idole du chah se doit de se briser lui-même puisqu'il s'est constitué en idole et a rompu avec le peuple. Il apparaît que l'auto-constitution de Rhoméyni en idole est synchronique de sa rupture avec les couches populaires et que les masses « n'idolâtrèrent » le Guide que dans la mesure où il ne s'érige

pas lui-même en idole, demeure leur serviteur, défend leurs intérêts et n'aide pas à la constitution d'une nouvelle couche de privilégiés.

Dans le N° 12, la mention de l'Islam apparaît. Le régime s'est prévalu de l'Islam pour mobiliser le peuple contre l'ancien régime. Or l'Islam chi'ite est à proprement parler la culture populaire, et, sous ce vocable, le peuple entend bien autre chose que la religion cléricale du même nom.

Après la révolution, l'Islam s'est mué en instrument d'assertion de soi et d'hégémonie du PRI ; d'où la multiplicité des sens péjoratifs que le mot a pris dans le langage. Le N° 12 tente de montrer comment Mahomet et Ali désapprouvent profondément Rhoméyni qui, lui, se réclamait de l'Islam. Or, l'un et l'autre (surtout Ali) jouent, dans la religiosité populaire, le rôle d'agents du soulèvement des masses contre l'ordre injuste (on parle de l'Islam d'Ali, Ali étant en quelque sorte le précurseur de Hosséyne, le prince des martyrs). Rhoméyni, que les masses prenaient pour le continuateur de la voie des saints (dans la mesure où il se rangeait du côté du peuple) devient l'usurpateur du nom de Mahomet et le profanateur du nom d'Ali ; ce n'est donc plus l'Islam (au sens populaire) mais l'anti-Islam, qu'il a propagé et, lors du Jugement Dernier, ni le prophète ni le premier Imam, Ali, ne lui prêtent assistance.

Il doit finalement avoir recours au Christ (représentant d'une religion autre) et, celui-ci étant crucifié, être sauvé de façon ignominieuse, récompense de l'excès du puritanisme, qu'il a professé pour « purifier » la nation. Naguère son âge garantissait respect et adulation de la part des masses qui voyaient en lui le refus d'une génération qui avait *nolens volens* cautionné le régime du chah ; il incarnait la culture endogène du grand-père vis-à-vis de celle, extravertie et sans consistance, des pères « modernisés » ; dans le N° 12, sa vieillesse, d'attribut positif devient prédicat négatif ; sa sénescence est perçue comme un signe supplémentaire de son incompréhension du monde : il n'y a plus de signe, de déférence, de pitié même pour lui quand il tombe dans un trou.

Les N°s 13, 14, 15 et 16 traitent, de diverses façons, d'un thème unique : le pays s'est transformé en enfer après la prise du pouvoir par Monsieur.

Les N°s 13 et 16 sont des plaisanteries stercorales qui jouent sur le double sens de *ridane* (chier) : d'une part déféquer, de l'autre « foutre la merde » ; comme Rhoméyni se réclame du puritanisme et traite d'impur tout ce qui s'écarte de sa vision fondamentaliste des rapports sociaux, en faisant de la « merde » l'élément principal de la plaisanterie, ou l'y traîne ; l'homme qui s'est fait le champion du « propre », salit hyperboliquement le pays qu'il veut sauver moralement.

Le N° 14 est fondé sur l'antinomie enfer/paradis ; Monsieur promettait le paradis aux fidèles ; il a rendu le pays infernal. Il n'est plus ange de salut mais esprit démoniaque, en relation directe avec l'enfer.

Le N° 15 montre avant tout la déception de « s'être fait avoir » par

Rhoméyni ; il a trompé tout le monde à qui il promettait monts et merveilles, trahi la confiance que lui a témoignée la nation, a « baisé » tout le monde (*gâ'idane*, baiser, a presque le même double sens qu'en français ; d'une part accomplir l'acte sexuel, de l'autre tromper, rendre la vie intolérable pour quelqu'un). Cette blague profane, par ailleurs, les notions de « frère » et de « sœur » telle qu'employées dans un sens pseudo-sacré par les tenants de l'ordre nouveau. Le N° 17 satirise l'anti-musicalisme de Rhoméyni qui contraint un musicien réputé à se convertir à l'élevage !

Les N°s 18 et 19-1 ridiculisent Rhoméyni dans sa sexualité. Dans le N° 18, on ridiculise d'abord l'accent de Monsieur (*bâyade bérade*, « il doit s'en aller », au lieu de *bâyade béré*, en téhéranais, supposé sans accent) ; surtout on attribue un caractère ridiculement miraculeux à ses propos. Si l'injonction a pu miraculeusement faire « partir » le chah, que ce même vieillard obstiné, pénètre sa femme en usant des mêmes mots, le miracle est souillé puisqu'il s'applique à une circonstance dérisoire qu'au surplus le puritanisme de Rhoméyni fustige comme plus ou moins indécente.

Le N° 19-1 souligne par contre l'impuissance sexuelle de Monsieur ; il est en symétrie inverse par rapport au N° 18. L'un et l'autre s'articulent sur des mots célèbres de Rhoméyni (« *bâyade bérade* » et « L'Amérique ne peut rien foutre ») : dans les deux cas Rhoméyni est ridiculisé dans sa sexualité soit en dépit de sa puissance sexuelle (N° 18), soit en raison de son incapacité sexuelle (N° 19-1), ce qui le « souille » symboliquement.

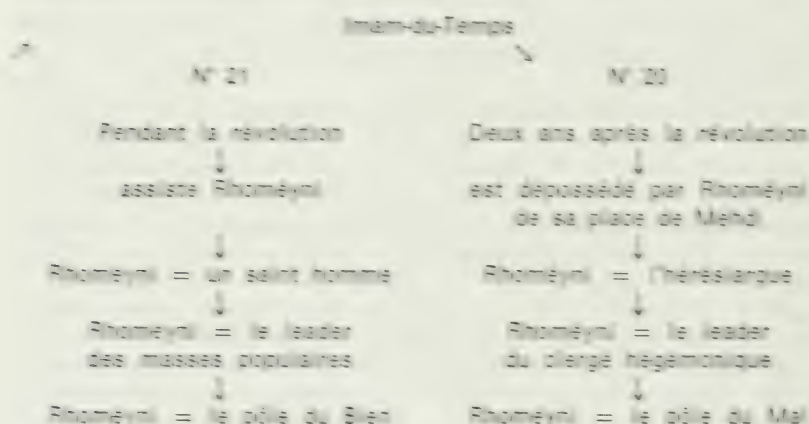
Les N°s 19-2, 19-3, 19-4 soulignent le caractère niaisement tautologique de certains propos de Monsieur : elles pastichent certaines de ses phrases, celle-ci par exemple où il dit, probablement par emphase : « L'Islam est bon, bon est l'Islam... ». Il s'agit par ces pastiches de souligner l'inintelligence de celui qui tient des propos aussi puérilement évidents.

Les N°s 20 et 21 sont d'importance majeure ; contrairement aux brocards du N° 19 qui peuvent provenir des couches moyennes mais ont trouvé un large écho dans les masses, celles-ci trouvent vraisemblablement leur origine, en tous cas leur ambiance culturelle dans les milieux populaires.

L'élément structurant des N°s 20 et 21 est l'Imam-du-Temps, le Mehdi. Le N° 21 date des temps glorieux de la révolution, le N° 20, du moment de désenchantement, de la désidentification du peuple à Rhoméyni.

Quand les masses glorifiaient Monsieur, elles lui attribuaient des qualités thaumaturgiques ; il recevait assistance de l'Imam-du-Temps : Méhdi vient au secours de Rhoméyni, lui prodigue ses conseils, lui permet de surmonter les obstacles dressés par l'ancien régime. Monsieur est alors un saint homme, le pôle du bien, celui qui, bénéficiant de la caution de l'Imam-du-Temps, ne saurait être contesté dans son leadership des masses populaires ; en d'autres termes, le peuple, en lui témoignant sa confiance, pour justifier en quelque sorte l'estime où il le tient, lui

attribue des qualités de saint homme, le met en rapport d'intimité avec l'Imam-du-Temps, lui-même incarnation de l'utopie eschatologique de la classe dominée. Dans le N° 20, par contre, sont dénoncées l'auto-constitution de Rhoméyni en idole, son auto-identification à l'Imam-du-Temps. Il n'est plus l'humble disciple de Meïdi, le serviteur du peuple, le saint homme : il est à présent celui qui, dans sa morgue, se prétend Imam-du-Temps, est devenu, de ce fait, hérétique. Le mouvement par lequel, de serviteur du peuple, Rhoméyni est devenu le chef haïssable d'une classe dominante illégitime aux yeux du peuple est celui-là même par lequel le saint homme s'est mué en hérétique, s'arrogeant le titre de l'Imam-du-Temps. Il se constitue en idole de la même façon qu'en se mettant à la tête du clergé hégémonique, il renie son rôle de leader populaire, devient apocryphe, hérésiarque (à la tête du clergé dominant). On peut proposer le schéma suivant :



L'enlèvement de la révolution, la constitution d'une partie de la hiérarchie religieuse en classe politique, le soutien inconditionnel que lui a prodigué Rhoméyni sont, pour les couches populaires synonymes de l'apostasie de Rhoméyni, de sa trahison du peuple au profit des nouveaux privilégiés, de sa constitution en pôle du Mal et de sa mise en pièces en tant qu'idole. ne serait-ce que par le titre accusateur de la trahison.

Alors que dans le N° 21, Rhoméyni est en tête-à-tête avec l'Imam-du-Temps, dans le N° 20, il est en tête-à-tête avec sa femme dans la salle d'eau : c'est-à-dire que sa femme est nue ! Cette présence face à une femme (même s'il s'agit de la sienne) est sujet tabou dont l'évocation même rend suspect celui qui y est impliqué. Il n'y a plus simple décharnement mais précisément par les masses de celui qui s'est promu idole, qui a rompu ses attaches avec le peuple en lequel il puisait sa sacralité. La notion de routinisation du charisme au sens weberien ne nous aide en rien à comprendre ce processus complexe dont la clé

de vouïte est le rejet actif et « rationnel » par le peuple, de celui qui, après s'être constitué en leader des masses grâce à la confiance que celles-ci lui témoignaient, les a abusées et s'est rangé du côté d'une classe dominante que le peuple vomit pour sa rapacité et pour son incapacité à gérer une société aspirant au « développement ».

Les N° 22 à 27 traitent des rapports manichéens entre les images du chah et de Monsieur. Pendant la révolution, le chah représentait le pôle du Mal absolu, Rhoményi personnifiait le Bien absolu. Tel est l'enseignement du N° 26 où le chah, indéceusement riche, propose à Rhoményi, pauvre à l'image du peuple qu'il représente, une somme fabuleuse pour qu'il mette fin à l'affrontement : Rhoményi propose au chah de se retirer, en contre-partie d'une somme plusieurs fois supérieure : Rhoményi est pauvre mais la communauté des fidèles (le peuple et non pas un nombre réduit des croyants fortunés comme les commerçants du bazar) lui donnera les moyens qui lui manquent, chacun remettant une somme modique. Il est donc riche. Le chah, dans sa richesse, est l'antinomie du peuple appauvri dont il a extorqué le « dû » : Rhoményi, dans sa pauvreté légendaire qui touche au dénuement, symbolise le peuple qui se dresse contre lui. Rhoményi, si pauvre qu'il soit, se révèle plus riche que le chah, qui lui, si riche qu'il soit, est en fait plus pauvre :

Rhoményi - pauvre - comme le peuple - riche du soutien populaire donc  
→ Rhoményi = → saint homme.

Chah - riche - à l'inverse du peuple - pauvre du fait de son rejet par le peuple donc → chah = → mécréant.

L'apparente opulence du chah, chargée de négativité (il est l'homme riche d'un peuple pauvre) devient, par inversion de sens, sa pauvreté (absence du soutien du peuple) ; et tant sa richesse extérieure que sa pauvreté réelle sont fortement dévalorisées.

Par contre la réelle pauvreté de Rhoményi (il est pauvre comme le peuple qu'il représente), par mutation de sens, devient la véritable richesse (le peuple est son trésor) : tant cette pauvreté que cette richesse sont fortement valorisées. On a donc le tableau :

	apparence	réalité
chah	riche : —	pauvre : —
Rhoményi	pauvre : +	riche : +

Le chah est donc le Mal, qu'il soit riche ou pauvre, alors que Rhoményi est le Bien, pauvre ou riche.

Après la révolution, nous assistons au renversement de la place de Rhoményi dans la bipolarité manichéenne où il hypostasie le Bien. Dans le N° 22, non seulement le chah n'est pas en enfer mais il se trouve face à Rhoményi au paradis : le traitement que lui réserve Dieu est moins horrible que celui qu'il inflige à Rhoményi. Celui-ci doit lécher la merde (allusion à celle qu'il a « foutue » dans le pays) à même le corps de celui qu'il a vaincu et humilié ; le chah prend sa revanche symbolique

sur celui qui l'avait détrôné puisque lui est promis du miel (pour les bienfaits qu'il avait répandus dans le pays) non seulement face à Rhoméyni, mais presque en intimité physique avec lui. L'association du chah et du miel, de Rhoméyni et de la merde (outre la profanation du saint homme qu'implique le côté scatologique de la plaisanterie) dénote l'inversion de la place de l'un et de l'autre dans la structure manichéenne.

Le N° 23 présente deux versions du même chant révolutionnaire, l'une avant, l'autre après la période faste de la révolution. On distingue trois couples de traits pertinents :

Pendant la révolution	Mort au chah	parce que	tuer les jeunes
Après la révolution	Que le chah revienne	malgré	tuer les jeunes

Avoir tué les jeunes avait rendu le chah ignominieux aux yeux de tout le monde mais avec les désillusions, on sollicite du chah son retour en dépit du meurtre des jeunes de la patrie. Il est à présent le bienvenu pour un peuple traumatisé par une période trouble où les idéaux de la liberté et l'indépendance ont été écrasés par le désordre et la répression.

Dans le N° 24, probablement une création de la classe moyenne, Tâlerhâni, symbole de la pureté et de la fraternité révolutionnaires, envoie à Monsieur un télégramme où, par une inversion caractéristique, le chah est sensé se trouver au paradis tandis que les martyrs de la révolution en sont absents ! Est ici dénoncé non pas tel ou tel méfait mais la révolution en bloc ; ce qui était caractéristique des couches aisées s'est à présent généralisé dans pratiquement toutes les couches de la société.

Le N° 27 s'articule sur le double sens déjà mentionné de *ridane* ; comble d'ironie, Rhoméyni, protagoniste de l'unicité de la parole (i.e. de l'unanimité du peuple autour de la parole divine) trouve que c'est l'unité qui est à l'origine de ce chaos ! Celui même qui était le symbole de l'unité populaire en vient à attribuer à cette unité les maux dont le pays a souffert ; le peuple rejette par là Rhoméyni en le dichotomisant, en lui faisant dénoncer par sa moitié post-révolutionnaire sa première moitié des beaux temps de la révolution où l'unanimité du peuple autour de son guide était célébrée par des foules en liesse.

Les N°s 28 à 34 visent avant tout, à discréditer la nouvelle couche des privilégiés, les nouveaux détenteurs du pouvoir dont la vénalité et la corruption vont de pair avec l'ignorance et l'incapacité à gérer le pays, soit les « gens du turban » ou les « gens de la babouche » (sobriquets nouveaux qui concurrencent l'ancien mais toujours utilisé « clercs pouilleux »).

Le N° 28 met en relief l'immoralité de Béhécti dans une société où le puritanisme dominant matraque les occidentalisés pour la corruption de leurs mœurs. Aux premiers temps de la révolution iranienne, Rho-

méyni en était venu à symboliser le *pater familias*, implacable dans sa pureté et dureté, Tâlerhâni, la douceur d'un grand frère qui met un baume de consolation sur les plaies que la rigueur trop inflexible de Rhoméyni risquait d'approfondir. Béhécti est le contraire de Tâlerhâni ; on lui attribue (de façon invraisemblable) le meurtre de Tâlerhâni : il personnifie tous les traits négatifs de la fraction hégémonique du clergé que les masses abominent profondément.

Le N° 30 pose le dernier jalon dans le procès d'identification de Rhoméyni au clergé et à Béhécti. Au moment où le peuple iranien plaçait Rhoméyni dans une position de leader, il ne le faisait pas parce qu'il était religieux mais parce qu'il n'était pas un clerc comme les autres. Rhoméyni était le guide parce qu'il avait été le premier interpellant, celui qui avait lancé l'appel à l'insurrection, à la manifestation, qu'il avait été le premier à dire Non au régime du chah, devant un peuple qui cherchait un homme de confiance ; il était *primus inter pares*, le premier à s'être insurgé dans une nation en état d'insurrection ; cette primauté lui valait la sympathie et la reconnaissance de la société tout entière ; son statut de leader puisait sa rationalité dans cette priorité de l'engagement contre l'ancien régime. Dans cette seule mesure, il était le guide, et non pas parce qu'il portait turban, même si cela a facilité l'identification des masses à sa personne et l'alliance du peuple et du clergé. Par la suite, en soutenant de plus en plus la fraction du clergé au pouvoir, Rhoméyni a progressivement perdu l'estime populaire et a achevé, après le limogeage de Bani Sadr, de devenir un simple clerc obtus. Dans l'esprit des couches populaires on peut parler de sa réduction à l'Etat clérical, même s'il lui reste encore comme un pâle reflet de ce passé où il incarnait le leadership des masses.

L'identification de Rhoméyni à Béhécti, vraisemblablement le clerc le plus haï de la société iranienne, est un processus parallèle au précédent. Après ses prises de positions à l'égard de Bani Sadr et les encouragements qu'il a prodigués aux religieux extrémistes, Rhoméyni n'est plus un super-Béhécti et il est de plus en plus fréquent d'entendre proférer à son égard les injures les plus ordurières : la rupture avec le Banisadrisme a mis le point final au double mouvement d'identification de Rhoméyni au clergé et à Béhécti : le divorce avec les couches populaires est ainsi devenu total.

Dans le N° 30 cette tendance est poussée à l'extrême : Rhoméyni y perd jusqu'à sa supériorité par rapport aux autres clercs, il devient secondaire par rapport à Béhécti, d'une secondarité qui le destitue de la prééminence que lui reconnaît même la hiérarchie supérieure du clergé chi'ite (il est grand ayatollâh alors que Béhécti n'est que simple ayatollâh).

Béhécti incarne le despotisme clérical ; Rhoméyni était le symbole de l'hégémonie populaire, à présent, dans la mesure où il est devenu un sous-Béhécti, Rhoméyni a doublement abdiqué : il n'est plus le guide du peuple, il n'est plus qu'un prêtre secondaire.

Béhécti est à la tête d'une troïka, composée avec Rafsaindjâni et

Rhâméné'i, qui mène la société vers une théocratie despotique et rétrograde ; pour les masses ils sont des manifestations du même principe maléfique : une classe dominante sans aucun crédit.

Le N° 33 (dont le personnage central est soit Rafsaindjâni soit Rhoméyni) présente sous une forme romancée l'« information » qui circule un peu partout de bouche à oreille : les clercs au pouvoir se sont enrichis sur le dos du peuple, en le trompant ; ils ont abusé de sa confiance. Le peuple se sent dépossédé de sa révolution.

Le N° 34 ironise à propos des prières collectives du vendredi dont le pouvoir a tenté de faire l'un des piliers de sa propagande. Lorsque Tâlerhâni vivait et était directeur de la prière du vendredi, le peuple se rassemblait pour l'écouter ; à sa mort, ce rassemblement a perdu sa grande popularité pour devenir la réunion hebdomadaire du Parti de Dieu (*hezb-ollâh*), un moyen pour le régime de « faire peur » aux opposants en montrant sa capacité effective de mobiliser des masses. La signification sociale de ces rassemblements *in loco parentis* est désormais fort différente de celle des manifestations où les masses vivaient « leur » révolution ; ces réunions de *hezbollahi*s ont maintenant surtout pour objet de décourager ceux qui n'acceptent pas le Parti de Dieu, de se rassembler, de leur faire peur, de leur enjoindre de demeurer chez eux, dans leur quant à soi.

Les N°s 35 à 45 s'assignent une double fonction :

a) stigmatiser la nouvelle classe dominante qui a rompu son alliance avec le peuple et plus généralement avec la nation ;

b) mettre sur la sellette cette fraction de la couche « éduquée » qui collabore avec elle.

Les N°s 35 à 39 soulignent la profonde inculture voire l'analphabétisme de Radjâ'i qui, très communément, représente l'arriération intellectuelle de cette frange de la petite-bourgeoisie superstitieuse et attardée, à laquelle il appartient et la « collaboration » (au sens péjoratif) avec un pouvoir que la nation ne supporte pas.

Radjâ'i est à la fois cet être incapable et le jouet de Béhécti, lui-même symbole du clergé hégémonique voué à une intense exécution. Dans le N° 39, Radjâ'i et Monsieur sont mis dans le même sac, Radjâ'i est en miniature ce que Rhoméyni est en grand : le premier va « foutre la merde » ou plutôt « sa merde » mais il ne peut le faire que de façon médiocre par rapport à Monsieur qui l'a fait dans des dimensions colossales !

Le N° 40 qui attribue par l'interchangeabilité des rôles le même statut à Monsieur et à Montazéri, montre leur passéisme, leur inadapation au monde moderne. Elle signifie : ces gens-là prétendent instaurer l'Islam ; en fait ils forcent le pays à l'arriération mentale et matérielle.

Si Rhoméyni a symbolisé tour à tour le leadership du peuple (la revanche des *mostaz'af*-s contre les couches aisées), puis l'arbitrage plus ou moins partial (dans l'affrontement entre Bani Sadr et le PRI) et enfin l'hégémonie d'un clergé abhorré, Montazéri personnifie l'imbécilité cléricale et Béhécti, la duplicité des clercs ; par contre Tâlerhâni

était le religieux qui ne l'était plus totalement puisqu'il s'était ouvertement rangé du côté du peuple. Radjâ'i hypostasie l'ignorance plutôt que la stupidité ; il caractérise l'incompréhension des curés vis-à-vis du monde d'aujourd'hui, le puéril rejet irréfléchi du monde contemporain, au nom d'un fanatisme qu'il dénomme Islam et auquel le peuple se sent totalement étranger.

Le N° 43 dit ceci : même quelqu'un d'aussi supérieurement inintelligent que Montazéri s'est bien rendu compte que le peuple a « tourné le dos » au clergé et que l'ancienne alliance est maintenant morte ; mais, démontrant sa niaiserie, il prend « tourner le dos » dans son sens physique et non figuré. Elle rappelle aussi qu'après s'être rallié au peuple pour renverser l'ancien régime, le clergé l'a possédé comme un clerc a sodomisé un *pâsdâr* innocent. L'alliance, ou ce qui subsiste d'elle, entre le peuple et le clergé, que le pouvoir continue à célébrer sans vergogne est, pour les masses, à l'image de cet acte sodomite. L'armée des *pâsdâr*-s est formée de jeunes gens pour la plupart sincères dans leur attachement au régime islamique. Le pouvoir en a partiellement fait un organe de répression des manifestations et de toute forme de contestation. Pour beaucoup les *pâsdâr*-s sont devenus de simples instruments du pouvoir pour museler le pays.

Dans le N° 44, les félicitations adressées aux partenaires, à propos de l'alliance conclue entre le clergé et les *pâsdâr*-s, dénoncent leur collusion pour étouffer toute remise en cause ; l'alliance n'est plus entre la nation et le pouvoir qu'il s'est donné mais entre le clergé dominant et ses organes de répression, contre le peuple.

Le N° 46 dénote la « banalisation » du sens du martyr : toute forme de mort, même accidentelle, même grotesque, qui corrobore le pouvoir dont Rhoméyni est le pilier essentiel, est qualifiée de martyr. Quant à Rhalrhâli, célèbre pour sa justice expéditive, parfois approuvé en raison du spectacle de sa « fermeté », il symbolise surtout l'arbitraire que le N° 47 montre sous une forme satirique.

## *Conclusion*

Le peuple iranien avait constitué Rhoméyni en leader incontesté et incontestable ; après qu'il eut trahi sa confiance, le peuple l'a cependant destitué, lui a retiré le charisme qu'il avait investi en lui. Le peuple a charismatisé Rhoméyni, et l'a décharismatisé ; le charisme n'est donc pas l'effet d'une prétendue « frénésie » des masses qui chercheraient, par la transe à « idolâtrer », surhumaniser, mettre un homme au-dessus des mortels. Il existe, au moins dans le cas iranien, une profonde rationalité dans le phénomène du charisme, le pôle actif est davantage les couches populaires que le leader.

Précisément, lorsque le leader oublie qu'il est *primus inter pares*, se veut idole, le peuple le brise en le décharismatisant ; tout comme le processus de charismatisation, la décharismatisation est un phéno-

mène actif, délibéré et conscient : les blagues, brocards, plaisanteries montrent comment la trahison de Rhoméyni, son alignement sur le clergé hégémonique trouve sa réponse dans le rejet décharismatisant par le peuple qui lui refuse dès lors sa confiance. Le phénomène des rumeurs tout comme les blagues, brocards, plaisanteries montre la constitution par les couches populaires, d'un réseau de communication dont la fonction est moins de fournir des données précises sur tel ou tel événement que de saper un système de communications qui ne se donne pour objet que de légitimer un pouvoir répressif : les rumeurs combattent le monopole que s'est attribué le régime, et les masses dénie toute légitimité au despotisme théocratique. Dès lors « l'information » dispensée par le pouvoir se montre pour ce qu'elle est : manipulation éhontée et sans crédibilité des nouvelles auxquelles le peuple iranien qui se constitue en acteur politique d'information refuse toute véridicité. Le peuple assume donc l'information comme enjeu politique et dénie au régime le droit à « faire l'événement », à imposer une interprétation des faits destinée à le conforter et à asseoir sa légitimité.

Téhéran-Paris - Juin 1981.

## BLAGUES, BROCARDS ET PLAISANTERIES

(Tout ce qui n'est pas texte recueilli est inséré entre parenthèses.)

### N° 1

En raison de ses excellentes relations avec le clergé de sa ville natale, Dârho, le personnage légendaire de Rhazvine (située à deux cents kilomètres à l'ouest de la capitale), devient directeur de prière de la ville. Un fidèle vient un jour le voir et lui pose une question embarrassante : « Quelle différence y a-t-il entre l'impérialisme, le socialisme et la République islamique ? » Ne sachant que répondre, et ne voulant pas perdre la face, Dârho demande au fidèle de revenir le voir dans huit jours. Entre-temps il va voir à Djamârâne le « Grand (chef) des gens du Turban » (*bozorgue ammâmé dârâne*, titre ironique calqué sur celui donné au chah : *bozorgue artèche-târâne*, grand (chef) des militaires). Comme Monsieur est trop occupé, Dârho s'adresse au curé pouilleux, directeur de prière de Djamârâne (quartier de résidence de Rhoméyni), à qui il pose la question. Celui-ci lui répond : « Si tu as deux ânes, l'impérialisme t'en prend un et te laisse libre d'utiliser l'autre à ton gré ; le socialisme te les prend tous les deux et, en contrepartie, met à ta disposition un robuste mulet à raison de tant d'heures par semaine. Mais dans la République Islamique d'Iran, on te prend l'un et l'autre pour les nommer ministres ! »

N° 2

Rhoméyni meurt. Dans l'autre monde, il s'adresse au service de réception du paradis pour obtenir son billet d'entrée. Le responsable du service lui demande son nom, consulte son registre et, n'y trouvant pas le nom de Monsieur (l'une des façons les plus communes de désigner Rhoméyni à côté de « Fondateur de la République Islamique », « Imam Rhoméyni », « Espoir des déshérités » (*mostaz'afine*), « Guide de la Révolution ») refuse le billet d'entrée. Monsieur insiste mais le gardien du paradis reste ferme.

Ne sachant que faire, Monsieur s'adresse au purgatoire ; là aussi il reçoit la même réponse. En désespoir de cause, Rhoméyni se rend alors à la porte de l'enfer. Il frappe, le concierge ouvre et dit : « On vous attendait depuis un long moment ! » Sur ces entrefaites, l'Oncle Napoléon pensionnaire respectable de l'enfer, passant par là, à la vue de Rhoméyni, se met à hurler, à se frapper le visage et la poitrine, à crier : « Même ici les Anglais ne me laisseront pas en paix ! »

(« L'Oncle Napoléon » est le titre d'un feuilleton télévisé où l'oncle d'un latifundaire des années 1940, atteint d'un délire de persécution mégalomane, croit que les Anglais le traquent. Le feuilleton pousse à l'extrême une croyance caractéristique de la classe supérieure iranienne jusque dans les années 50, qui prétendait que le sort du pays, dans ses moindres détails, était décidé par l'Angleterre. Puis les classes supérieure et moyenne ont pensé que c'étaient les Américains qui décidaient du sort du pays. Après la révolution, devant l'impuissance relative des Etats-Unis de Carter dans « l'affaire des otages », ces classes en sont revenues à la thèse précédente : la révolution aurait été fomentée par les Anglais pour retrouver leur ancienne hégémonie ; Rhoméyni serait leur agent !)

N° 3

Devant le personnel de la télé, Rhoméyni tient un discours édifiant ; il exhorte à islamiser le programme. Puis, pour montrer qu'il reste encore beaucoup à faire dans ce sens, il cite le programme de la veille au soir où chantait Gougouche (chanteuse pop fort connue sous le régime du chah, objet de culte de la part de ses fans sur-occidentalisés ; on lui attribuait une vie licencieuse). A ce moment, Ahmad, le fils de Rhoméyni, l'arrête dans son discours et à l'oreille lui chuchotte : « Papa, hier soir c'était le vidéo qu'on regardait ensemble et pas la télé ! »

N° 4

Gougouche se présente chez Monsieur pour se repentir de sa vie dissolue. Après un accueil solennel, Monsieur lui dit :

« Ta chemise, d'où est-elle ? »

Gougouche : « Elle est *made in France* ! »

Monsieur : « C'est donc impur ; quitte-la ! »

Gougouche s'exécute docilement.

Monsieur : « D'où est ton pantalon ? »

Gougouche : « Il est de tissu anglais et de couture française. »

Monsieur : « C'est donc doublement impur ! Ote-le ! »

Ainsi, de fil en aiguille, Monsieur ordonne à Gougouche de se défaire de tous les vêtements qui souillent un corps islamique ; finalement, Gougouche, toute nue, demande : « Mais alors où m'abriter ? » Monsieur : « Viens t'abriter sous mon *abâ* (longue robe que portent les clercs) qui est l'*abâ* de l'Islam ! »

N° 5

Gougouche se rend chez Béhécti (alors président du Parti de la République Islamique, « chef » de la justice, homme le plus influent de l'Etat, fort peu populaire mais très écouté de Rhoméyni). Après l'avoir longuement sermonnée, Béhécti la séduit et passe la nuit avec elle. Au matin, lorsque Gougouche s'apprête à partir, elle interroge Béhécti sur ses talents de jeune femme experte à faire l'amour. Béhécti lui dit alors : « Tu es fort bonne, ma chère, mais Batoule (épouse de Rhoméyni) est bien meilleure que toi. »

N° 6

(Au début de la révolution on chantait :)

« L'ennemi pouvait croire

« Que nous étions aussi fragiles que les fleurs du printemps

« Mais notre Imam (Rhoméyni) l'a bien dit,

« Nous sommes aptes au combat. »

(Sur cette chanson de marche, la parodiant, a été construite une chanson satirique :)

« L'ennemi pouvait bien croire

« Que nous n'avions pas d'ânon

« Mais grâce à notre guide (Rhoméyni)

« Nous en amenons de Fézyiè. »

(Fézyiè est l'école religieuse de Rhôme, la plus importante du pays, qu'a dirigée Rhoméyni ; elle forme un grand nombre de jeunes clercs dont beaucoup ont été placés à des postes de responsabilité.)

N° 7

(Sur le slogan :)

« *Allâh o akbar* (Dieu est grand)

« *Rhoméyni rahbar* » (Rhoméyni est notre guide)

(a été construit :)

« *Allâh o akbar* (Dieu est grand)

« *Rhoméyni sar rhar* » (Rhoméyni est notre emmerdeur)

N° 8

« Rhoméyni, ô ! toi l'Imam,

« Tu as annoncé la révolution »

(a été pastiché en :)

« Rhoméyni, ô ! toi l'Imam,  
« Tu as baisé la révolution »  
(ou encore :)  
« Rhoméyni, ô ! toi l'Imam,  
« Tes jours sont comptés. »

N° 9

(Le cri révolutionnaire :)  
« Vive Rhoméyni l'iconoclaste »  
(donne deux ans plus tard :)  
« O ! toi Rhoméyni briseur d'idoles,  
« Tu t'es transformé en idole  
« Brise-toi toi-même. »

N° 10

(Le slogan :)  
« *Allâh o akbar* (Dieu est grand)  
« *Rhoméyni rahbar* » (Rhoméyni est notre chef)  
(donne lieu à une blague scatologique sous la forme d'un dialogue avec un *pâsdâr* (gardien de la révolution).  
— Question : « Que manges-tu à midi ? »  
Le *pâsdâr* : « *Allâh o akbar* ».  
— Question : « Et le soir que manges-tu ? »  
Le *pâsdâr* : « *Allâh o akbar* ».  
— Question : « Mais alors, si tu ne manges qu'*Allâh o akbar*, que chies-tu le soir ? »  
— Le *pâsdâr* : « *Rhoméyni rahbar*. »

N° 11

(La parole martiale des temps glorieux de la révolution :)  
« L'obus, le char, le camion militaire  
« ne sèment plus l'effroi dans les cœurs »  
(est déformée en :)  
« L'obus, le char, le camion militaire  
« Qu'on foute tout ça dans le cul du guide. »

N° 12

Monsieur meurt ; dans l'autre monde, sur le chemin difficile qui mène au Jugement Dernier, il tombe dans un trou. Vieux, sans force, il appelle au secours. Mahomet passant par là, entend les supplications de Monsieur : ne peut-il aider celui qui a ressuscité l'Islam en Iran ? Mahomet, plein d'amertume, refuse toute assistance, disant que lorsqu'on prononçait son nom, celui du fondateur de l'Islam, du sceau de la prophétie, la foule n'entonnait qu'un seul « *allâh o akbar* » (Dieu est grand), alors que, lorsqu'on citait le nom de Rhoméyni, « *allâh o akbar* » était crié trois fois.

Après le prophète, Ali, le premier Imam, passe par là ; entendant

un vieillard crier au secours, il s'approche ; mais, reconnaissant Rhoméyni, il refuse de l'aider, disant : « Tu as profané mon nom ; en mon nom tu as commis d'innombrables crimes ! »

Après le départ d'Ali, Jésus à son tour passe et vient au secours de Rhoméyni. Monsieur : « Tends ta main pour que je m'y accroche ! » Jésus : « Ne sais-tu pas que j'ai été crucifié ? Mes mains ne sont pas libres ; mais mes couilles pendent librement, tu peux t'y accrocher ! »

#### N° 13

Après son séjour à Neauphle-le-Château, en France, Rhoméyni entre triomphalement en Iran. Quelques temps après son retour, les gens envoient un télégramme de remerciement à Giscard : « Merci d'avoir hébergé M. Rhoméyni et de l'avoir placé sous un pommier. Aurait-il été sous un prunier qu'il aurait plus abondamment foutu la merde dans le pays » (mot à mot : « chié sur le pays » !) (Les photos de Rhoméyni à Neauphle-le-Château le montrent fréquemment assis sous un pommier. La pomme est réputée constipante et la prune laxative).

#### N° 14

Rhoméyni demande à l'opérateur du téléphone de lui passer l'enfer ; après quelques instants, le contact est établi. Rhoméyni parle un long moment ; puis, demande à l'opérateur : « Combien je vous dois ? ». Celui-ci répond : « C'est gratuit ; c'était une ligne intérieure ! » (i.e. le pays lui-même est l'enfer !)

#### N° 15

Après de nombreuses années d'absence, aux environs de l'an 2000, un Iranien revient en Iran par avion ; une fois l'avion posé sur l'aéroport de Téhéran, il descend et est conduit au service des douanes. Là, il entend que tous s'appellent mutuellement : « Frère » et « Sœur » (ce qui est aujourd'hui une mode parmi les « révolutionnaires » qui, grâce au nouveau régime, se sont hissés dans le nouvel appareil bureaucratique). Le nouvel arrivé, étonné, demande : « Pourquoi vous appelez-vous frère et sœur ? » se rendant compte de la longue absence de celui qui le questionne, l'autre lui dit à l'oreille : « Il y a plusieurs années, un certain Rhoméyni est venu dans ce pays et a baisé tout le monde ; c'est ainsi que nous sommes tous devenus frères et sœurs ! »

#### N° 16

Monsieur est à Djamârâne ; chaque jour, il reçoit des milliers de personnes qui viennent en pèlerinage. Depuis plusieurs jours, chaque matin, un homme se présente obstinément à son bureau pour lui rendre visite. Mais comme il n'a pas de lettre de recommandation d'une personnalité importante du régime, l'accès au chevet de Monsieur lui est refusé. Monsieur a eu vent de l'affaire, et, par curiosité, autorise le solliciteur à se présenter. Sitôt qu'il est entré dans la modeste demeure de Monsieur, l'homme embrasse Monsieur et demande avec beaucoup

d'humilité, à être un instant seul avec lui. Monsieur accède à sa demande. Une fois qu'ils sont tous les deux seuls, le visiteur demande candidement à embrasser le cul de Monsieur. Courroucé d'une telle impertinence, Monsieur injurie l'homme, le traite de tous les noms. Finalement pourtant, voyant l'autre fort contrit, Monsieur lui dit en manière de consolation : « Pourquoi mon cul ? Tu peux embrasser mes mains ». Le visiteur répond : « Je veux embrasser ce cul qui a si bien foutu la merde dans ce pays » (L'expression persane est traduite littéralement par « chier sur quelqu'un ou quelque chose », mais signifie : « semer le désordre, foutre la merde » ; ici elle a le double sens de « déféquer sur le pays » et d'« y semer le désordre »).

N° 17

Emâdê Râme, célèbre musicien iranien, vient voir Monsieur pour lui déclarer que, désormais, il abandonne son activité illicite : la musique, et s'adonne à une activité on ne peut plus licite, l'élevage.

Reçu chez Rhoméyni, repentant, il dit : « *dâme dêrî dêrame* » (je m'occupe d'élevage).

Monsieur, qui est un peu dur d'oreille, demande : « *dâme dêrî dêrî Râme ?* » (Râme, fais-tu de l'élevage ?) Entendant ce rythme qui lui rappelle étrangement ses exercices sur le tambour persan (le *zarbe*), Râme répond aussitôt : « *dâme dêrâme dêrâme râme !* » (imitation phonétique de la sonorité du tambour).

N° 18

Une journaliste interviewe Batoule (épouse de Rhoméyni) ; à la fin, elle lui demande confidentiellement : « Monsieur a bien quatre-vingts ans révolus ; comment s'y prend-il dans ses activités sexuelles avec vous ? » Batoule imperturbable répond : « Monsieur dit à son membre : *bâyad bérade* (il faut qu'il aille) et son sexe me pénètre profondément ». (*Bâyad bérade* est l'expression célèbre par laquelle Rhoméyni a manifesté son opposition catégorique à tout compromis avec l'ancien régime, elle doit alors être traduite par : « il doit s'en aller. »

N° 19

(Brocards écrits à la peinture sur de grandes surfaces murales des avenues de la capitale) :

19-1 (Rhoméyni avait souligné l'impuissance des Etats-Unis à l'égard de la révolution par les mots : « L'Amérique ne peut rien foutre ». La satire se saisit de l'expression fameuse, elle devient :) « Monsieur ne peut rien foutre » (signé :) « Batoule ».

19-2 « La tomate est rouge » (signé :) « Imam Rhoméyni ».

19-3 « Le minibus est plus petit que l'autobus » (signé :) « Imam Rhoméyni ».

19-4 « En vérité, en vérité, Montazéri est plus bête que moi » (signé :) « Imam Rhoméyni ».

(L'ayatollâh Montazéri, le guide de la prière du vendredi dans la ville

sainte de Rhôme, apparaît comme le successeur de Rhoméyni lors de la mort de ce dernier ; il est très soutenu par le PRI.)

N° 20

Batoule (épouse de Rhoméyni) se rend dans la salle de bain pour se laver. Elle aperçoit une araignée qui se balance au bout de son fil. Saisie d'horreur, elle s'écrie : « O, Imam du Temps ! » (douzième Imam chi'ite, qui, occulté, rétablira, lors de son épiphanie, l'ordre et la justice dans le monde). Rhoméyni entend et de la chambre à côté, imperturbable lui dit : « Quand nous sommes seuls, tu peux m'appeler par mon prénom : Rouh-ollâh et non par mes titres ! »

N° 21

(Légende des débuts de la révolution :)

A la veille des grandes manifestations qui ont terrassé l'ancien régime, avant que Rhoméyni donne ordre aux foules de ne pas respecter les consignes du pouvoir et de se déverser dans les rues, une personne a, au travers d'une porte, entendu Rhoméyni converser avec l'Imam du Temps, celui-ci lui conseille d'appeler le peuple à manifester. Le lendemain la même personne, dans les mêmes conditions, a entendu Rhoméyni faire part à l'Imam du Temps de sa grande inquiétude ; comment éviter le massacre des innocents. L'Imam du Temps lui donne alors les instructions aboutissant au succès de la révolution.

N° 22

Au milieu de la nuit, Monsieur se réveille tout en sueur ; il secoue Ahmad, son fils, qui, très inquiet, l'interroge.

Monsieur : « J'ai eu un cauchemar ».

Ahmad : « Tu n'as peut-être pas respecté ta frugalité légendaire et tu as trop mangé hier soir ».

Monsieur : « Peut-être, mais, j'ai rêvé que j'étais mort et que l'on me faisait entrer au paradis. Là, j'aperçois aussi le chah et Dieu ordonne qu'on lui enduise le corps de merde et le mien, de miel ».

Ahmad : « Tu vois bien que tu es mieux placé dans l'estime de Dieu que le chah ! »

Monsieur : « Oui ! Mais écoute la suite ; Dieu ordonne ensuite à chacun de nous, de lécher le corps de l'autre ! »

N° 23

(Chant de l'époque révolutionnaire :)

« A mort le chah

« Tu as tué les jeunes de la patrie

« Quelle ignominie ! »

(Deux ans plus tard on murmure le pastiche suivant :)

« Reviens, ô, toi, le chah

« Tu as tué les jeunes de la patrie

« Ça ne fait rien ! »

N° 24

Après sa mort, Tâlérhâni (leader religieux sans doute le plus aimé des masses populaires, mort en 1979) télégraphie du paradis à l'Imam Rhoméyni :

« Mohammad Rézâ Pahlavi est au paradis. De martyrs, aucune trace ici ! »

N° 25

Les habitants de la petite ville de Tabasse ont placé le portrait du chah sur un taureau et celui de Rhoméyni sur une chèvre. (Soit une référence à ce dicton persan : « Il n'est pas donné aux chèvres de récolter le blé ; pour ce faire on doit disposer d'un taureau et d'un vieil homme expérimenté. »)

N° 26

(Légende du temps de la révolution :)

Le chah propose à Rhoméyni une somme fabuleuse pour qu'il arrête de se mêler de politique. Rhoméyni, alors, offre le double ou le triple, pour que le chah se retire. Le chah, étonné, demande comment Rhoméyni peut amasser tant d'argent, lui qui est si pauvre. Rhoméyni répond : « Il suffit que je demande à chaque fidèle une somme modique pour réunir la somme nécessaire ! »

N° 27

Le chah, forcé de quitter l'Iran, malmené, injurié de toutes parts, trouve enfin la mort. Après un long séjour au paradis, voyant que la situation du pays se dégrade rapidement, il envoie un télégramme à Rhoméyni :

« Au nom du Dieu le Grand

« Tu n'as fais que foutre la merde ! » (*ridane*)

Rhoméyni lui envoie alors cette réponse (construite sur le même patron) :

« L'Unicité de la Parole (*vahdaté kalamah*)

« A foutu la merde partout dans le pays ! »

(L'Unicité de la Parole est un des termes majeurs du discours de Rhoméyni, par lequel il a tenté d'unir le pays.)

N° 28

Une mouche avait pris demeure dans la barbe de Monsieur ; après quelque temps, elle s'ennuie ; Monsieur lui propose alors de loger dans la barbe de Béhécti. La mouche acquiesce ; à nouveau, quelque temps après elle s'ennuie encore. Monsieur lui propose alors de loger dans le cul de Monireh Gordji (seule femme élue au Conseil des compétents, chargé de rédiger la constitution). Avec grand plaisir, la mouche accepte. Quelques jours après, elle revient chez Monsieur, exténuée, à bout de souffle. Monsieur : « Pourquoi es-tu revenue si tôt ? » La mouche : « Je

n'ai pas eu un seul instant de tranquillité ; Béhécti ne cessait d'enculer Monireh ! »

N° 29

« Béhécti, Béhécti

« C'est toi qui as tué Tâlerhâni

« Tu prenais un *âftâbé*

« Tu te baladais dans le parquet du tribunal. »

(L'*âftâbé* est une aiguière principalement utilisée dans les w.-c.)  
ou encore :

« Qui a tué Tâlerhâni ?

« Béhécti aux yeux protubérants ! »

N° 30

Monsieur veut mettre Béhécti à l'écart mais celui-ci lui dit : « C'est moi qui t'es promu Imam et s'il faut mettre quelqu'un à l'écart, c'est toi et non pas moi ! »

(Dans la même veine, on raconte que c'est Béhécti qui ordonne à Monsieur de dire telle ou telle chose à la télé ou de faire telle ou telle chose.)

N° 31

(Lors du meeting de Bani Sadr, le 14 Esfande 1359, la foule entonne :)

« A mort les trois criminels

« Rafsaindjâni, Béhécti, Rhâméné'i. »

(Les trois fondateurs du PRI.)

N° 32

(Les trois religieux, fondateurs du PRI) Béhécti, Rhâméné'i et Rafsaindjâni ont fondé une société de vente d'appareils vidéo, ce qui a eu pour effet de tripler les prix !

N° 33

Un *pâsdâr* qui monte la garde devant la chambre à coucher de Rafsaindjâni (président alors du parlement. La même histoire est parfois rapportée à Rhoméyni) entend des murmures. Pris de doutes, il regarde par le trou de la serrure et voit Rafsaindjâni, devant une quantité énorme d'argent que, quelques minutes plus tôt, on lui a apportée, provenant des deniers de l'Etat (*béyte-ol-mâle*). Il dit à sa femme : « Cette moitié pour toi, cette autre moitié pour moi et, montrant son sexe, ma verge pour le peuple ! »

N° 34

Rhâméné'i (alors nommé par Rhoméyni imam du vendredi de Téhéran) tombe malade. Il va voir un médecin qui lui fournit une prescription. Au moment du départ, Rhâméné'i interroge le médecin : « Docteur, pourrai-je me fourrer le nez dans tous les plats ou faut-il m'abstenir ? »

Le médecin répond : « Tu peux fourrer ton nez partout mais les vendredis, à la prière collective, ne fourre pas ton nez dans la merde des autres » (*gohé ziâdi narhôte !* littéralement, « ne mange pas trop de merde », i.e. « ne parle pas de ce qui ne te regarde pas »).

N° 35

Lors d'une vente aux enchères de cerveaux célèbres à New York, le maximum est atteint par celui d'Einstein qui est enlevé à cent mille dollars. Mais on apporte le cerveau de Radjâ'i qui, au grand étonnement des experts, monte à cinq cent mille dollars ! Pourquoi, demande-t-on à celui qui a emporté l'enchère. « Parce que c'est un cerveau qui n'a jamais fonctionné. »

N° 36

Lors de son séjour à New York pour défendre la cause de l'Iran contre l'impérialisme américain, Radjâ'i est invité par Kurt Waldheim. Au dîner offert en son honneur, un serviteur apporte de la bière à Radjâ'i. Waldheim lui dit alors : « *Please, take a beer* ». Radjâ'i se lève et crie : « *Allâh o Akbar* ». (Il a en effet entendu *takbir* qui désigne l'acte de prononcer à voix haute « *Allâh o Akbar* »).

N° 37

La mère de Radjâ'i a dit à la télé : « Si j'avais su que mon fils deviendrait premier ministre, je lui aurais fait poursuivre des études sérieuses ! »

N° 38

(Déçus par les médiocres performances du gouvernement Radjâ'i, des gens ont crié :)

« A mort Radjâ'i,  
« Qui n'a ni tide ni thé  
« Bravo l'Amérique  
« Qui a du tide ainsi que du thé ! »

N° 39

Radjâ'i est envoyé à New York pour représenter l'Iran aux Nations-Unies. On le loge dans un hôtel quatre-étoiles. Quelques heures après son arrivée, il veut aller aux w.-c. Deux inconvénients le retiennent : les w.-c. ne sont pas turcs et il a horreur de poser son cul sur la cuvette ; plus fondamentalement, il est chez les impies et il est impur d'y déféquer, on s'y souille irrémédiablement. Après de longues réflexions, il ne trouve pourtant aucune solution. Il décide alors de prendre contact avec Monsieur dont, en matières religieuses, il suit les avis. Il appelle Téhéran. Une fois le contact établi, il expose son difficile problème à Monsieur qui s'irrite vivement et lui dit : « Idiot ! Tu ne peux pas te retenir pour les deux ou trois jours que tu es à l'étranger ? Moi, je me suis retenu pendant quinze ans (durée de l'exil de Rhoméyni en Irak) et ce n'est qu'une fois

en Iran que j'ai fait du pays un grand merdier.» (*ridame bé kechvar*, littéralement : « j'ai chié sur tout le pays » ou « j'ai foutu la merde dans le pays » puisque *ridane* a un double sens, à la fois déféquer et foutre la merde, semer le désordre).

N° 40

Rhoményi (ou, selon une autre version, Montazéri) prend l'hélicoptère pour aller à Rhôme. En chemin, comme il fait bon, il demande à son entourage : « Mes chers enfants, avez-vous chaud ? » Tout le monde répond d'une seule voix : « Non, Monsieur. » Alors il s'adresse au pilote et lui dit : « Cher Monsieur, vous pouvez maintenant arrêter ce grand ventilateur qui tourne au-dessus de notre tête ! » Puis, arrivant aux alentours de Rhôme, il aperçoit les puits de pétrole. Il s'informe auprès de ses chers compagnons. Ils lui disent qu'il s'agit de puits de pétrole ; sur quoi, il demande : « Mais où sont donc les puits d'essence ? »

N° 41

Montazéri (ou Béhécti) va voir son médecin après avoir attrapé froid. Le médecin l'ausculte et lui demande : « Dormez-vous la nuit la bouche ouverte ? » Montazéri : « Oui ». Le médecin pousse alors un soupir de soulagement : « C'est ça ! Comme vous avez un très grand trou du cul, ça crée un courant d'air lorsque vous dormez la bouche ouverte ! » (Avoir un grand trou du cul signifie être paresseux ; ici est aussi sans doute fait allusion au fait que Montazéri aurait été maintes fois sodomisé soit au cours des séances de torture sous l'ancien régime, soit parce que, en tant que clerc, il ne peut pas, dans les plaisanteries, ne pas avoir été sodomisé.)

N° 42

42-1 (Montazéri a reçu le sobriquet de « matou » parce qu'il s'est indigné contre une bande dessinée japonaise montrée à la télé où figurait un matou inintelligent, pourvu d'une bedaine rappelant étrangement celle de Montazéri.)

42-2 Dans la ville sainte de Rhôme, il ne reste plus aucune souris, tant le matou (Montazéri) fait des ravages !

42-3 (A la télévision l'ayatollâh Montazéri est appelé « Le grand Juriste (islamique) » ou « Le grand Docte » (*farhih bozorgue*), son titre populaire devient :) « Le grand Imbécile » (*safih bozorgue*).

42-4 Montazéri, dans son prône du vendredi : « Gardez vos noyaux de cerises, de griottes, de prunes, d'abricots, car nous aurons tôt ou tard une guerre nucléaire (de noyaux) avec les Etats-Unis ! »

42-5 Montazéri dans l'un de ses prônes : « Nous sommes disposés à nous entendre avec la Russie, malheureusement l'Union soviétique nous met des bâtons dans les roues ! »

42-6 Des fidèles se présentent chez Montazéri et se plaignent de l'impossibilité de faire pousser quoi que ce soit dans les terres salées des alentours de Rhôme. Montazéri : « Plantez donc des cornichons ! »

N° 43

On se présente chez Montazéri pour l'informer d'un fait extrêmement regrettable : un clerc a sodomisé un jeune *pâsdâr*. Après un instant de réflexion, il répond : « C'est la faute du peuple ; combien de fois ne l'ai-je pas mis en garde ? Combien de fois lui ai-je demandé de ne pas tourner le dos au clergé ? ! »

N° 44

Après avoir appris l'histoire du *pâsdâr* sodomisé par un clerc, le peuple s'est répandu dans les rues en criant : « O ! Vous clercs, O ! Vous *pâsdâr*-s, vous avez scellé une sacro-sainte alliance ! »

N° 45

Des fidèles se présentent à Montazéri pour lui faire part d'un souci majeur : « Monsieur Rhoméyni est malheureusement mortel, après lui vous serez notre guide. Mais, nous n'avons qu'une devise :

« Il n'est de parti que l'*hezb-ollâh* (Parti de Dieu)

« Il n'est de guide que Rouh-ollâh (prénom de Rhoméyni)

« Votre prénom (Hosséyne) ne rime malheureusement pas avec *hezb-ollâh*. Que faire ? » Aucune solution sensée n'étant proposée par Montazéri, l'un des fidèles, en désespoir de cause, propose le slogan suivant :

« Notre Imam est bien Ali (premier Imam chi'ite)

« Nous avons pour guide Montazéri. »

Lors du prône du vendredi, Montazéri propose ce slogan ; mais la foule, elle, a trouvé mieux et entonne :

« Il n'est de parti que celui de l'ânon,

« Il n'est de guide que ce mâle châtôn. »

N° 46

« Tel *pâsdâr* a bouffé trop de concombres ;

« Il en a attrapé la dysenterie et trouvé la mort ;

« Mais, au dire de notre Imam (Rhoméyni),

« Il a accédé au martyre, il n'est pas mort ! »

N° 47

Rhalrhâli (le juge islamique dont les condamnations rapides et sans trop de preuves ont souvent, mais pas toujours, été désapprouvées par les couches populaires) juge un chat et le condamne à mort comme « contempteur sur la terre ». Le crime du chat ? Il est maoïste ; il ne cesse de crier « mao, mao, mao ! »

# REVIEW

Volume IV

Number 3

Winter 1981

## CONTENTS

*Tomas Almaguer* Interpreting Chicano History: The World System Approach to Nineteenth-Century California

*Jorge Chapa* Wage Labor in the Periphery: Silver Mining in Colonial Mexico

*Andrés E. Jiménez* The Political Formation of a Mexican Working Class in the Arizona Copper Industry, 1870-1917

*Larry Trujillo* Race, Class, Labor, and Community: A Local History of Capitalist Development

*David Montejano* Is Texas Bigger Than the World-System? A Critique from a Provincial Point of View

*Fernand Braudel Center* State University of New York at Binghamton, New York 13901

---

# revue TIERS-MONDE

Tome XXII - Juillet-Septembre 1981 - N° 87

**Pierre Salama.** — Etat et internationalisation de la technologie, quelques points pour une nouvelle approche.

**Marc Humbert.** — L'industrialisation sous contraintes.

**Agnès Gallez et Jean-Louis Troupin.** — La stratégie des nouveaux pays industriels d'Asie : fondements et limites.

**Marcelle Genné** : La théorie de la transition démographique comme référentiel aux modèles démo-économiques.

**Gilles Maarek** : Du marché commun arabe au Conseil de coopération du Golfe.

Presses Universitaires de France - 12, rue Jean de Beauvais  
75005 PARIS - Tél. : 326-22-16 - C.C.P. Paris n° 1302-69

## APOSTASIE

Andréas RODITIS

Traduit et présenté par Pierre-Yves PECHOUX

*Apostasia fut publié à compte d'auteur à Nicosie en 1972 (in Tessera Diyimata). En y soulignant le caractère unique et le déroulement inexorable d'un événement imaginaire, Andréas Roditis transpose dans un langage symbolique et d'une manière à la fois concise et syncrétique, les mutations récentes enregistrées par la société chypriote. On retrouve dans ce texte les thèmes habituellement associés à l'étude de l'urbanisation : extension des villes, gigantisme immobilier, spéculation foncière, fétichisme de l'argent vite gagné et élection de l'automobile comme signum social ; le fait que l'auteur suggère une certaine relation entre des phénomènes liés à la croissance urbaine et un désintérêt pour la question nationale est moins habituel.*

*Andréas Roditis attribue pour origine à la catastrophe qu'il imagine la démesure de la société urbaine. Le littérateur soulignait ainsi les discontinuités et déséquilibres introduits par l'urbanisation dans une société et des individus encore profondément marqués par leur origine rurale. Si l'ordre apparemment immuable des campagnes reflète le principe organisateur du monde — sa cosmologie — l'auteur ne suggère-t-il pas que la hâte des hommes pour parer leurs villes et pour se parer de leur décor participe d'une cosmétologie assez irrévérencieuse pour se prétendre cosmologie ? Une telle substitution de l'apparence à l'essence ne révèle-t-elle pas un désordre qui appelle châtement ? Déjà le Zeus de l'Illiade avait rendu fou Ajax qu'il voulait perdre, et l'idéologie byzantine a, plus tard, considéré les révoltes réussies comme la sanction d'un manquement à l'ordre naturel.*

P.-Y. P.

Des nouvelles inquiétantes étaient parvenues, ce jour-là, jusqu'à la capitale. Les journaux du soir étaient encore au marbre et, à la radio, les bulletins d'information n'avaient cependant rien mentionné. Et, pourtant, le bruit courait que quelques immeubles à usage d'habitation, bâtis dans notre station balnéaire la plus renommée, s'étaient mis en marche et étaient entrés dans la mer. Les premiers s'étaient arrêtés quand l'eau leur était arrivée à mi-hauteur, mais les autres avaient progressé jusqu'à disparaître entièrement dans les flots. Les opérations de sauvetage, conduites à l'aide de barques de pêche, d'allèges et de bâtiments de plus fort tonnage, cargos ou paquebots, qui se trouvaient dans le port, étaient rendues difficiles tant les constructions en branle mettaient d'acharnement à entraîner leurs habitants avec eux. Un témoin oculaire, habitant de notre ville littorale, mais qui travaillait dans la capitale, rapportait même que l'acharnement de ces bâtiments était tel que ceux qui s'étaient arrêtés avec de l'eau à mi-hauteur se penchaient jusqu'à être entièrement recouverts et ne se redressaient qu'une fois sûrs que leurs habitants étaient noyés jusqu'au dernier.

Le même témoin a déclaré qu'à deux reprises, alors qu'il roulait en direction de la capitale, il avait été obligé de céder la route à des immeubles qui avançaient sur la chaussée qui mène de la capitale à la mer. La première fois il avait pu rouler sans trop de mal dans un champ déjà labouré. Mais la seconde fois, il avait eu moins de chance, car le sol était très inégal et la suspension de la voiture en souffrit sérieusement. A ce point du récit il s'écartait quelque peu du sujet qui intéressait tant nos concitoyens, et notamment ceux qui vivaient dans des appartements, pour entonner les louanges de son véhicule : aucune autre marque de voiture n'aurait résisté à pareil traitement, et, cependant, son prix était tout à fait raisonnable... Il était évident qu'il ne s'agissait ni d'un propriétaire ni d'un habitant d'un immeuble. Quelques-uns de ceux qui l'écoutaient partirent vers leurs voitures, se hâtèrent vers leurs domiciles.

Le même après-midi, au Cercle de la Solidarité, se tint une réunion extraordinaire de l'Association confraternelle des Propriétaires d'Immeubles et des biens fonciers. Presque tous ses membres étaient présents. Des hommes d'affaires grisonnants à l'air méfiant, des hommes plus jeunes auxquels les circonstances de notre époque avaient permis de parvenir au succès plus facilement et plus rapidement : des gens, en tout cas, dont le visage reflétait plus le plaisir d'être au nombre des riches, naguère encore si lointains, que l'anxiété procurée par des événements imprévus ; sans doute n'avaient-ils pas encore été informés de la trahison de leurs immeubles. On remarquait aussi parmi eux quelques hauts fonctionnaires à qui leur situation avait permis d'être les premiers à acheter des terres en des endroits où ils savaient que l'on devait entreprendre des travaux de mise en valeur : M. X..., du Ministère du Tourisme, millionnaire depuis qu'il avait acheté des terres en bordure de la nouvelle autoroute, M. Y..., du Ministère de l'Agriculture,

qui avait su devenir propriétaire de quelques centaines d'hectares de bonnes terres agricoles dans le périmètre du barrage de K..., et quelques autres également informés et habiles. Dans ce rassemblement exemplaire d'hommes d'affaires, les plus vieux faisaient de leur mieux pour conserver leur attitude coutumière face aux difficultés qu'ils avaient rencontrées au cours de leurs différentes entreprises. Bien peu y parvenaient, et c'étaient justement ceux qui n'avaient encore reçu aucune nouvelle de leurs immeubles. Les autres tiraient nerveusement sur leur cigarette, bavardaient à voix basse et souriaient d'un air contraint aux plus jeunes qui les saluaient ou qui engageaient la conversation avec eux, leur parlant comme à des égaux.

A la table du Président, à l'autre bout de la salle de conférences du Cercle de la Solidarité, se tenait un jeune homme portant lunettes, élégamment vêtu. Il ne se sentait guère à l'aise. Il lui arrivait d'écarter son porte-documents des pieds de son fauteuil vers ceux de la table, puis de le rapprocher, et ainsi de suite. Une ou deux fois, il prit son porte-documents, l'ouvrit, jeta un coup d'œil à quelques papiers, puis les rangea. Il avait allumé une cigarette, et finit par attendre la suite. Il était le représentant de l'Ordre des Architectes. Sa demande d'affiliation avait été reçue la semaine dernière seulement et il venait à peine d'être admis par l'Ordre. Moins d'une année s'était passée depuis qu'il avait obtenu son diplôme. Son expérience de la construction des immeubles était à peu près nulle, mais il aspirait à en construire pour satisfaire ses ambitions. C'était le fils d'un paysan pauvre et il rêvait de s'élever et de s'enrichir. Pour lui, le symbole de la réussite était de rouler dans une CNR «S» et la pensée de cette voiture ne le quittait pas. Quand, faute d'un autre — car personne ne voulait faire face aux propriétaires des bâtiments qui entreprenaient de gagner la mer —, on avait proposé qu'il représente l'Ordre des Architectes, il avait accepté aussitôt, voyant là une occasion unique de rencontrer de futurs clients et de se faire connaître.

Tout le monde attendait donc l'ouverture de la séance tandis que ne cessaient d'affluer des informations relatives aux progrès de la rébellion des immeubles. La fausse tranquillité des propriétaires avait commencé de se rompre et le bruit à s'enfler. Par moment montaient des éclats de discussions et d'exhortations au calme. Dans la confusion générale beaucoup tentaient d'exprimer leur opinion, mais au bout d'une demi-heure il était apparu à peu près impossible de maintenir l'ordre nécessaire au débat. A quoi avait beaucoup aidé le premier qui demanda officiellement la parole. C'était un vieillard dont personne n'aurait voulu discuter le droit à la parole. « Je sais, avait-il dit, que je puis avancer une explication de tout cela. Je vous prie simplement de ne point m'interrompre, même si ce que je vous dirai vous paraît étrange. » Il avait un air sympathique. Sa chevelure était presque entièrement blanche. Son regard tranquille était empreint de bienveillance. Le dessin de sa bouche évoquait l'amertume du laurier.

Comme il l'avait craint, ils l'interrompirent ; les uns exprimèrent leur désaccord dès le début, les autres entreprirent de le huer, finalement

ils le mirent à la porte. Un huissier l'avait pris doucement par un bras et entraîné dehors. Voici en gros ce qu'il avait dit : « Je me trouvais il y a quelques jours en un lieu où se rassemblent des jeunes gens pour débattre de choses et d'autres, écouter de la musique, lire des poèmes. Ce jour-là la discussion s'était portée sur notre épineux problème politique. Parmi les nombreux assistants qui prirent la parole, il y eut un certain M. Sarpiste, qui s'était mis au service d'un Etat barbare — en vérité, pas moins barbare que d'autres plus petits ou d'une imposture comparable ; ce monsieur parla comme s'il était, avant tout, un serviteur de cet Etat et secondairement seulement un citoyen du nôtre. Je pense qu'en l'entendant les restes de Hiloraque et de Onithneksias se sont retournés dans leur tombe. Ce monsieur, prenant prétexte de notre dernière crise politique, soutenait le parti du réalisme — ces gens-là sont tantôt réalistes tantôt idéalistes suivant les intérêts de leur maître du moment ; il déclarait que les espérances nationales que nous avons abreuvées de notre sang sont irréalisables et il avançait d'autres solutions qui, sous des camouflages ridicules, feraient rapidement tomber notre petite île entre les mains de ses maîtres à lui. En dépit de ce discours qu'inspirait la trahison, il ne se trouva point d'homme pour attraper ce monsieur au collet et le défenestrer sur la chaussée où, avec un peu de chance, une Emora « Super » aurait roulé sur son corps. C'est pour cette raison, et pour d'autres aussi, que nos immeubles se sont aujourd'hui révoltés. » C'est ce qu'avait dit le vieil homme, ou ce qu'il avait voulu dire à peu près, et lui-même s'était retrouvé dans la rue.

Après cela il ne pouvait plus guère être question de débat. Le désordre et le tumulte régnaient. Circulaient des rumeurs et des nouvelles « de source généralement bien informée », dont personne ne savait s'il fallait s'y fier ou les ignorer complètement. On avait rapporté, un certain moment, que les occupants de la « Résidence Aristodème 7 » — ceux qui avaient survécu —, s'étaient attaqué aux bureaux de la Compagnie Aristodème qui avait construit leur immeuble, lui imputant la responsabilité du départ de la bâtisse qui se trouvait pour l'heure au large, à un demi-mille de la plage. On avait entendu, alors, la sirène d'une ambulance et par les portes grandes ouvertes de la salle de conférences de la Solidarité, on avait emporté, raidi, un vieil homme d'affaires. On dit que c'était un des principaux actionnaires de la Société AEA qui détenait jusque-là le record des immeubles en fuite. Quant au jeune architecte il s'était pris à penser qu'il n'avait peut-être pas encore trouvé la meilleure occasion pour parvenir à ses fins.

Le Président de l'Association, émergeant à ce moment là de la foule, était monté vers la tribune. Debout derrière la table il frappait de la main pour obtenir le silence tandis que les autres membres du bureau avaient pris place à sa droite et à sa gauche. Le jeune architecte s'était redressé sur son siège et, passant sa main sur ses tempes pour remettre de l'ordre dans sa coiffure, avait senti des gouttes de sueur s'écraser sous ses doigts. A l'intérieur de lui-même il sentait se former l'image du bouc émissaire. Le silence s'était fait et le Président parlait : « Messieurs, nous tous, les propriétaires de biens fonciers, les propriétaires d'immeu-

bles à usage de logement, et même ceux d'entre nous qui ne possèdent que de simples maisons, car personne ne peut nous assurer que les simples maisons, parce qu'elles sont plus légères, ne vont pas commencer bientôt à nous abandonner elles aussi, nous tous, nous devons œuvrer ensemble à la protection de nos intérêts. Vous savez tous de quoi il s'agit. Nous sommes exposés à une menace très sérieuse. Nous venons de l'apprendre, et beaucoup d'entre nous l'ont vu de leurs yeux : des immeubles de la capitale abandonnent leur site, arrachent leurs fondations avec de grands lambeaux de terrain et prennent la direction de la mer ! Le bruit court que dans notre plus célèbre station balnéaire il ne reste maintenant que peu de bâtiments en place. Et l'on s'attend à ce que ceux qui restent s'ébranlent d'un moment à l'autre pour rejoindre les premiers en mer. Cette menace n'est pas dirigée contre nous seulement ! L'Etat tout entier est en danger. L'économie du pays s'effondre. Les compagnies d'aviation ont suspendu leurs vols à destination de l'île. Beaucoup de nos compatriotes songent sérieusement à partir. Nous ne pouvons, dans ces conditions, rester ici les bras croisés en attendant que les autorités prennent des mesures et que le gouvernement décide d'agir. Il me semble que les architectes devraient être les premiers à nous présenter une explication des événements en général et de chaque incident en particulier. »

La proposition du Président était mieux qu'habile car, outre quelques signes de désapprobation à son égard, on avait pu entendre par en dessous quelques menaces et des injures lancées contre les architectes.

Le jeune homme s'était dressé sans lâcher son porte-documents. Il jeta un coup d'œil à la foule, et la nudité de la salle de conférence médiocrement garnie de mobilier ne le réconfortait guère. Il se penchait en avant sur ses papiers en se demandant par où commencer. En outre, les voix se faisaient plus fortes. « Messieurs », dit-il, mais sa voix ne parut avoir aucun effet et le Président avait recommencé à frapper sur la table pour ramener le calme. « Messieurs, reprit-il, je représente ici l'Ordre des Architectes pour vous assurer, dans une situation qui vous indigne à juste titre (ici, le calme avait commencé à se rétablir et l'attention de l'auditoire à se faire plus précise), pour vous assurer de la sympathie et de la collaboration des architectes. Au moment même où votre colère vous dresse contre eux, les architectes sont réunis dans une assemblée de haute tenue scientifique et ils étudient les événements avec le plus grand soin : ils espèrent faire connaître sous peu les raisons de la défection des immeubles et annoncer des mesures propres à faire face au désastre. Cependant ils vous adressent, à travers moi, l'assurance que tous les bâtiments construits par des membres de leur Ordre ont été édifîés suivant les normes et à l'aide des matériaux les plus sûrs, la proportion d'armatures métalliques et de béton étant recommandée dans chaque cas par la nature du sol et les caractères spécifiques de l'ouvrage à construire. Pour alléger au mieux vos craintes et pour vous démontrer la bonne foi de l'Ordre des Architectes, je puis vous présenter une statistique qui utilise les rapports sur les mouvements d'immeubles, signalés au siège central de l'Ordre avant 15 heures. Je puis donc vous

dire que sur soixante-sept immeubles qui, avant 15 heures, s'étaient déplacés dans l'île, dix-sept seulement, je le répète, dix-sept seulement, ont été construits par des architectes qui appartiennent à l'Ordre. Notez bien que 84 % des immeubles de l'île doivent leurs plans à des architectes qui appartiennent à l'Ordre, des architectes pour qui la conduite des chantiers et la surveillance précise de la construction sont des principes de base. Vous voyez donc que nous sommes les derniers qu'il faut accuser. Vous devriez aussi considérer que, loin de perdre nos esprits, comme vous le faites, nous examinons calmement le problème et nous allons, je vous le garantis, vous faire connaître des résultats positifs. Je proposerais volontiers que vous agissiez de même. Vous apporteriez une contribution considérable à notre effort en réfléchissant aux divers moyens de faire face au problème et en abordant la question avec cette imagination créatrice qui est sûrement pour une large part à l'origine de vos succès professionnels. La science, alliée à l'imagination, peut faire des miracles ! Collaborez avec nous, aidez-nous ! Cela ne sert à rien de se faire des reproches. Notre coopération est inévitable. C'est seulement de la sorte que nous pourrions éclaircir le mystère qui entoure cette révolte inouïe et que nous pourrions attaquer le mal à sa racine. » Arrivé au terme de son discours le jeune architecte avait tiré son mouchoir pour essuyer les larges gouttes de sueur que portait son front. Il lui semblait que pour le moment il avait persuadé les hommes d'affaires de l'innocence des architectes. Bien sûr, les chiffres qu'il avait donnés à propos des bâtiments en fuite n'étaient pas parfaitement exacts, mais cela lui importait peu pour le moment. Il aurait souhaité simplement ne plus jamais se trouver dans la même situation et, tandis qu'il se promettait d'y regarder à deux fois avant d'accepter à l'avenir semblable mission, il considérait autour de lui les visages, les portes, les fenêtres, examinant les possibilités d'une retraite honorable. A ce moment un murmure s'était fait entendre et tous s'étaient retournés vers la porte. Au milieu de la foule qui s'écartait, était apparu le Président de l'Ordre des Architectes. Il avançait vers la tribune. Le visage du jeune architecte s'éclaira pour la première fois de la soirée. Pendant que tous observaient le Président qui montait à la tribune, lui en descendit et, sans se faire remarquer, il se glissa dans la foule. A l'extérieur, la fraîcheur nocturne baigna son visage. On était en juillet et la chaleur du jour comme la révolte des immeubles lui avaient semblé soudain bien éloignées.

L'après-midi du lendemain cependant, les photographies aériennes et le film pris pour le bulletin d'informations télévisées de 7 heures présentaient un spectacle à peine croyable. Un peu partout, là où s'étaient dressés de grands bâtiments, d'énormes cratères. Les avenues jonchées de boue et de pierraille... Pour partir, la plupart des grands immeubles avaient de préférence emprunté les chaussées les plus larges. Mais les plus entreprenants avaient traversé des quartiers entiers, semant le désastre sur leur chemin et subissant eux-mêmes des dommages considérables. On découvrait en plusieurs endroits des étages entiers, des appartements à moitié détruits avec leur ameublement,

éparpillé complètement au hasard. Des lits, des chaises, des tables accrochés aux branches des arbres, des réfrigérateurs et des cuisinières sur les trottoirs ou au beau milieu des rues, éclatants témoignages de la soudaine catastrophe. Une cuisinière retenue par des feux de signalisation tordus laissait voir par sa porte grande ouverte un poulet qui tournait encore sur sa broche. Bien que le tuyau du gaz ait été arraché, la batterie fonctionnait encore et le poulet continuait à tourner, à moitié rôti, sans se douter de rien. Aux objets hétéroclites de ce dépotoir qu'était devenue notre ville, s'ajoutaient les véhicules qui avaient été la fierté de nos automobilistes, dont la plupart n'avaient pu s'arrêter à temps pour éviter les obstacles inattendus qui s'étaient dressés devant eux. Même ceux qui avaient réussi à s'arrêter avaient provoqué d'autres carambolages parce que ceux qui les suivaient n'avaient pas pu freiner à temps. La catastrophe était si générale qu'on n'aurait pu l'attribuer qu'à une explosion atomique ou à un bombardement sans merci de la ville. Des dégâts particulièrement importants avaient été provoqués par ceux des édifices qui avaient été enchaînés selon les instructions énoncées par le Président de l'Ordre des Architectes au cours de la nuit précédente. En effet, plusieurs immeubles avaient été chargés de grosses chaînes scellées à des points d'ancrage cruciformes en béton armé. Connaissant le poids de chaque construction et prenant comme unité la force musculaire développée par un homme moyen, on avait multiplié cette unité autant de fois que le poids de cet homme était contenu dans celui de chacun des ouvrages. Le poids des ancrages de béton et le calibre des chaînes avaient été calculés pour résister à une puissance double de celle estimée pour chaque bâtisse. Pour établir les fondations nécessaires à la mise en place de ces blocs d'ancrage on avait loué à prix d'or, pour une période de cinq ans seulement, les terrains à bâtir et les jardins voisins des immeubles. En l'espace d'une nuit bien des gens s'étaient enrichis et bien d'autres avaient péri. Des équipes avaient travaillé toute la nuit à achever ces points d'ancrage et à y enchaîner les immeubles.

Au milieu de la journée du lendemain, ces travaux s'achevaient. On s'apprêtait à appliquer le même dispositif à tous les autres bâtiments dont les propriétaires étaient prêts à faire face aux dépenses ; les uns réfléchissaient à tout cela, les autres attendaient que le béton finisse de prendre. C'est alors que l'inévitable se produisit.

Cela commença dans une banlieue de la capitale et cela se répandit à partir de là à une vitesse fulgurante et, comme dans une réaction en chaîne, à travers toute l'île. Un fléau divin comme peu de pays en ont jamais éprouvé et comme bien moins encore ont eu, en y survivant, l'occasion d'en raconter les circonstances. J'évoque le fléau de Dieu parce que ce n'était pas simplement un phénomène étrange mais qu'on aurait pu expliquer par une cause naturelle quelconque. Je ne puis avancer aucune hypothèse, si extravagante fut-elle, qui puisse évoquer les raisons de ce qui se produisit alors. La seule chose que je puisse oser dire, et ceci en remettant en cause beaucoup des valeurs dans lesquelles j'avais foi jusque-là, c'est que ces événements ont vraisem-

blement quelque relation avec la Nécessité, avec le Fatal. Certaine conséquence de nos actes, conséquence naturelle, normale, pas moins inexorable que la mort elle-même, était peut-être la cause de tout ce qui arrivait. N'est-ce pas dans la nature de l'homme que de vouloir et de combattre pour ce qu'il veut ? N'y a-t-il rien de plus raisonnable que de devoir payer pour ce que l'on obtient ? Et pourtant... Personne ne peut dire que de telles raisons suffisent à justifier l'étendue du désastre que nous avons subi. Car, précisément, l'étendue et le caractère unique de la catastrophe qui nous a frappé, indiquent que nous avions délaissé le domaine du naturel et de l'humain, et que nous avons été punis pour cela. Ne peut-on dire de la même façon que si un arbre est abandonné par ses feuilles, ou le ciel déserté par le soleil, que si un ami abandonne son ami, un amant son amour, ou un fils sa mère, ces phénomènes relèvent d'un ordre situé au-delà du naturel et de l'humain ? N'en fut-il pas de même pour nous...

Commencée, donc, dans les banlieues, la catastrophe avait frappé ensuite la capitale elle-même et s'était répandue dans toute l'île. Tous les immeubles, ceux que l'on avait ancrés au sol, tous ceux que l'on avait enchaînés d'une façon identique, et même ceux qui restaient libres, arrachèrent leurs fondations et, de toutes parts, se dirigèrent vers la mer. Tandis que les bâtiments avançaient, les blocs de bétons cruciformes — tous ceux qui avaient eu le temps de prendre — ballotaient en l'air, à la façon de ces énormes boules qu'utilisent les démolisseurs, pulvérisant tout ce qu'ils trouvaient sur leur passage. Des rangées entières de maisons étaient réduites en poussière à un seul mouvement de balancier de ces croix infernales. Les hôpitaux étaient déjà pleins. Par travées entières, des humains sérieusement blessés restaient étendus sans recevoir de soins, tandis que le nombre de ceux qui étaient abandonnés sans sépulture menaçait les villes, ou ce qui en restait, d'une épidémie.

Les habitants étaient dans une situation désespérée. Ils s'en prenaient au gouvernement, ils pleuraient leurs morts, ils montaient la garde toute la nuit, ils s'enfuyaient dans les montagnes, et tous ceux qui le pouvaient, quittaient le pays par n'importe quel moyen. Un avion se brisa à l'atterrissage parce qu'il avait heurté les bagages de plusieurs milliers de fuyards qui avaient envahi les pistes dans un effort désespéré pour échapper aux immeubles en folie. On rapporta un peu plus tard que la flotte des immeubles qui avaient pris la mer s'était disposée de façon à interdire les mouvements des bateaux qui tentaient d'approcher l'île ou de s'en éloigner. Ils attendaient en pleine mer et, à la première occasion, se laissaient aller contre les navires et les envoyaient par le fond en s'effondrant eux-mêmes. On a raconté aussi que quelques immeubles s'étaient rendus aux abords des pistes d'aérodromes et que, si un avion tentait de se poser, ils se dressaient subitement devant lui, provoquant sa chute.

Plusieurs de ces récits ont peut-être bien pris quelques libertés vis-à-vis de la vérité. Mais le fait est que la situation avait échappé à tout contrôle et que régnait alors une sorte de folie généralisée.

On avait pu voir des gens se mettre à battre des immeubles qui ne s'étaient pas encore ébranlés, ou à les inonder pour leur couper tout désir de prendre la fuite. On avait fait descendre aussi de pieux ermites des montagnes et apporter les reliques des saints pour exorciser le fléau. Des lustrations, des rogations, des processions furent organisées, qui n'eurent aucun résultat. La mobilisation était décrétée depuis plusieurs jours. Mais l'armée restait inactive dans les forêts, parce que l'état-major ignorait comment l'utiliser, sinon pour transporter les morts et les blessés, c'est-à-dire pour une cause déjà perdue.

Finalement, et il est triste de constater la confusion qui s'empare de l'esprit humain quand il est confronté à des événements imprévus, on avait décidé de faire donner l'artillerie. Tout immeuble qui osait bouger était bombardé sur le champ. On détruisit de la sorte des quartiers entiers pour se rendre maître d'un seul ouvrage. Les forêts avaient été incendiées parce que plusieurs immeubles avaient tenté de s'y cacher.

Et, vue d'une certaine distance, notre île tout entière donna l'impression d'être devenue un champ de bataille fantastique où chacune des forces en présence était en train de se détruire elle-même dans son effort pour détruire les autres.



**LE SURREALISME MAGHREBIN  
LE SURREALISME AU MAGHREB  
LE MAGHREB SURREALISTE  
LES SURREALISTES MAGHREBINS  
SURREALITE MAGHREBINE  
LA REVOLUTION SURREALISTE AU MAGHREB  
MAGHREB SURREALISTE PRESSE SERVICE  
LE SURREALISME AU SERVICE DU MAGHREB  
Etc.**

Habib TENGOUR

- Soit un parterre de figurants intelligents.
  - Dans une chéchia rouge sans queue de cheval, placez neuf boules de ping-pong numérotées de 1 à 9.
  - Agitez la chéchia le temps d'une minute nécessaire au silence.
  - Tirez une boule.
  - Le numéro sorti détermine le titre de l'article.
- ...Seulement voilà, les boules ont disparu.  
On a ainsi la preuve qu'une chéchia vaut un chapeau haut de forme.

Le Maghrébin « *ce rêveur définitif, de jour en jour plus mécontent de son sort, fait avec peine le tour des objets dont il a été amené à faire usage* » (objets peu nombreux, il faut le préciser car une subtile pénurie cerce son regard et le détourne de « *la vie réelle* »), « *et que lui a livrés sa nonchalance, ou son effort, son effort presque toujours, car il a consenti à travailler, tout au moins il n'a pas répugné à jouer sa chance (ce qu'il appelle sa chance !)* ». Cette chance n'est pas une Voie Droite ; elle est incertitude comme le vêtement qu'on ne prend plus la peine de rapiécer. Il tient cependant à cette chance qu'il a guettée au bout d'une arme froide, qu'il espère au passage d'une frontière. Pour elle, il a consenti à tous les exils. « *Une grande modestie est à*

présent son partage » mais que personne ne se leurre : le silence est chargé !

Ce Maghrébin, qui est-il ? Comment le définir ?

« *Les bois sont blancs ou noirs* » malgré la présence terrée des nuances. Aujourd'hui, la définition passionne par ses implications. Domaine du fourvoiement. Jalousie politique éloignée du sens éclaté du vrai.

Il existe en effet un espace divisé appelé Maghreb mais le Maghrébin est toujours ailleurs. Et c'est là qu'il se réalise.

Jugurtha manquait d'argent pour acheter Rome.

Tariq a donné son nom à un mont espagnol.

Ibn Khaldoun s'est trouvé dans l'obligation de céder sa jument à Tamerlan.

Abd el Krim correspondait avec la Troisième Internationale.

...

Un goût immodéré de l'histoire et de la dispute l'enchaîne ironiquement à une hagiographie sommairement exploitée. Du Tragique, il n'empoigne que la lancinante et banale étincelle. Il tourne le dos à la mer et se méfie du soleil pour en connaître les coups terribles. « *Le seul mot de liberté est tout ce qui (l')exalte encore. (...) Il répond sans doute à (sa) seule aspiration légitime.* »

« *Reste la folie.* » Ici, elle est courante. Elle circule. On l'enferme parfois, par accident. Le reste du temps, on préfère l'apprivoiser pour en jouir en marge de la NORME. Car très tôt, chacun apprend le meilleur parti à en tirer. Il sait que « *les hallucinations, les illusions, etc., ne sont pas une source de jouissance négligeable* »...

Je conseille à l'homme raisonnable de s'asseoir au bord de la rivière et il verra passer tous les fous qu'il souhaitait rencontrer ; pourvu qu'il vive assez longtemps.

Tous les Maghrébins connaissent la puissance subversive de la folie et leurs artistes bien moins qu'eux (rare l'exception) qui en font un usage édulcoré et tiède dans leurs œuvres pour contraindre les limites insupportables d'un quotidien si peu supportable.

Le fou, le mahboul, le medjnoun, le derwiche, le makhbout, le msaqqaf, le mtaktak, etc., fait partie du folklore, hélas. La réduction est révélatrice de l'étroitesse des regards.

Il arrive cependant au flot saccadé de feu et de boue d'illuminer la parole : Nedjma en témoigna et certains jets de Kheir eddine en portent le trouble.

A l'écran, la folie reste du cinéma. Les cinéastes maghrébins — Algériens en particulier — sont séduits par l'image du fou ; il est censé dire le tu. Dans la plupart des cas, nous avons affaire à des fous de cartes postales (l'exotisme colonial affectionnait ce genre de cartes souvenir), ennuyeux et pompeux. Celui de Zinet dans *Tahia ya Didou* m'accroche, peut-être par ses naïves maladroites.

...

Du rêve et du merveilleux, le Maghrébin connaît le poids : c'est un hochement de tête et un long soupir.

Le matin celui qui a rêvé dit à un proche : j'ai fait un rêve. Il se tait. L'autre doit répondre : eh bien, par la grâce de Dieu. Alors, il raconte son rêve.

J'ai laissé passer bien des rêves pour n'avoir pas su dire à temps la formule consacrée.

J'ai aussi connu bien des Maghrébins qui passaient pour être mariés à des djenniates ou des rouhaniates — créatures flottantes entre l'humain et l'angélique. De l'avis de l'entourage, cela ne se passait pas plus mal que pour les autres couples : querelles et réconciliations, vaisselle cassée et ménage soigné.

Au Maghreb, les ancêtres rendent souvent visite aux vivants pour le plaisir de paraître.

Le Maghrébin a longtemps été surréaliste sans le savoir. Examinez par exemple ce propos d'Ibn 'Arabi :

« Dans ce que j'ai écrit, je n'ai jamais eu de propos délibéré, comme d'autres auteurs. Des lueurs d'inspiration divine m'illuminaient et me submergeaient presque, de sorte que je ne pouvais en libérer mon esprit qu'en mettant par écrit ce qu'elles me révélaient. Si mes œuvres témoignent d'une quelconque forme de composition, cette forme n'est pas intentionnelle. J'ai écrit certains ouvrages sur le commandement d'Allah, qui m'était envoyé pendant le sommeil ou par une révélation. »

Mais le surréalisme, Breton l'a défini « *une fois pour toute* » : « *SURREALISME, n. m. Automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale.* »

« *ENCYCL. Philos. Le surréalisme repose sur la croyance à la réalité supérieure de certaines formes d'associations négligées jusqu'à lui, à la toute-puissance du rêve, au jeu désintéressé de la pensée. Il tend à ruiner définitivement tous les autres mécanismes psychiques et à se substituer à eux dans la résolution des principaux problèmes de la vie. (...)* »

En ces années vingt, quelques Maghrébins en exil « *ont fait acte de SURREALISME Relatif* ». Il leur était difficile de faire autrement : la famille était un manque qu'ils pleuraient devant un guichet de poste, la patrie une identité confisquée et la religion une reconnaissance.

Aujourd'hui, les années vingt sont loin, noyées dans le regard. Les « *poisson(s)* » se sont dissouts et de gros rats siègent en critiques. « *Les champs magnétiques* » sont mis en jachère. On n'exploite plus que les champs d'honneur.

L'« *acte de SURREALISME ABSOLU* » reste à faire.

Des signes avant-coureurs l'annoncent.

« .....

.....

.....

.....

« *Etc.* »

Le Maghrébin de passage est surréaliste dans Djeha.  
Nafzawi est surréaliste dans la révélation sexuelle.  
Ibn Khaldoun est surréaliste dans l'intrigue.  
Sidi Ahmed ben Youssef est surréaliste dans l'imprécation.  
Mejdoub est surréaliste dans la détresse.  
Feraoun est surréaliste dans Si Mohand.  
Kateb est surréaliste dans la tradition.  
Dib est surréaliste dans la dérive.  
Mrabet est surréaliste dans ses joints.  
Sénac est surréaliste dans la rue.  
Kheir eddine est surréaliste dans le délire éthylique.  
Je suis surréaliste quand je ne suis pas là.  
Tibouchi est surréaliste dans certains vers.  
Baya n'est pas surréaliste malgré la sympathie de Breton.  
Etc.

*« J'y insiste, ils ne sont pas toujours surréalistes (...) parce qu'ils ne voulaient pas servir seulement à orchestrer la merveilleuse partition. »*

Cette « merveilleuse partition » nous la trouvons dans le jeu de la boqala, dans le thrène de la pleureuse professionnelle, dans le récit rimé du meddah, dans les invocations de magie amoureuse, dans l'insulte blasphématoire, etc. La parole et le geste ne sont pas dissociés du mouvement perpétuel des éléments naturels qui encombrant le rêve éveillé. Echo superbe et indifférent, assonances. Les lignes sont établies, courbées à la sévérité du hasard : il n'y a rien à prouver.

Les artistes maghrébins, eux, sont souvent obsédés par leur image. Ils veulent démontrer quelque chose : qu'ils ont du « talent ».

Un éditeur parisien de la rive gauche confiait confidentiellement qu'il n'aimait pas avoir affaire avec des écrivains maghrébins parce qu'ils se prennent tous pour Rimbaud.

La belle affaire !

Il est certain que Rimbaud, lui, s'en foutait d'être un Maghrébin au Harrar et que l'éditeur en question est un cuistre malgré ses qualités indéniables.

Cette obsession du « talent » empêche aujourd'hui la plupart des artistes maghrébins d'être de « modestes appareils enregistreurs ». Kateb est à ma connaissance le seul qui nie « le talent qu'on (lui) prête », mais il ne résonne plus. Sa position suicidaire n'enchanté que les désœuvrés qui le cernent. J'aurais aimé le voir clamer : « *La hâte qu'ont certains de me voir disparaître et le goût naturel que j'ai de l'agitation me dissuaderaient à eux seuls de débarrasser si vainement le "plancher" »...*

Du « talent », les artistes maghrébins en ont beaucoup mais pas assez pour oser le « *Nous n'avons pas de talent, (...)* ».

Il fallait être pourri de culture et avoir une rigueur morale au-dessus de tout soupçon pour crever l'abcès. « *L'acte surréaliste (même) le plus simple* » demande une disposition inconsciente considérable. On ne descend pas « *dans la rue* » sur un coup de tête et, pour flétrir l'art, il faut en avoir pénétré les arcanes.

Nous en viendrons certainement à nous fondre dans la surréalité de notre espace pour être, enfin.

Pour l'instant, les « *appareils enregistreurs* » sont un peu encrassés.

...

« *Il y a encore à cette heure par le monde* (Le Maghreb n'est-il pas commencement et fin de ce monde ? On dit qu'Atlas s'épuise sous son fardeau. On dit aussi que le monde est un Maghreb en miniature mais que tout le monde fait semblant de l'ignorer), *dans les lycées, dans les ateliers même, dans la rue, dans les séminaires et dans les casernes des êtres jeunes, purs, qui refusent le pli* ».

Un de ces « *êtres jeunes* » a fréquenté le lycée de Tunis. A une dissertation de français sur « qu'est-ce qu'un beau vers ? », il répondit naturellement qu'« un beau vers est un ver à soie ». Mais depuis, il eut la malheureuse naïveté de se prendre pour un poète inspiré !... Le cas est fréquent et, somme toute, moins grave que celui des « *maquereaux de plume* » qui s'érigent en censeurs du goût. C'est que beaucoup de « *cadavre(s)* » ne désespèrent pas de faire « *de la poussière* ». Je les laisse à leur sordide marchandage, la nécrophagie n'étant pas de mes plaisirs.

C'est en définitive dans le soufisme maghrébin que s'insinue la subversion surréaliste : « *automatisme psychique pur* », « *amour fou* », révolte, rencontres imprévues, etc.

La méfiance qu'inspire le soufisme et les multiples tentatives de récupération dont il est l'objet, m'incitent à plus d'attention envers un phénomène qu'on a le tort de cataloguer à la hâte de rétrograde. Jugement de méconnaissance !

Il y a toujours une parcelle non (?) consciente de soufisme chez l'écrivain maghrébin qui n'est pas un habile faiseur, relisez Kateb ou Kheir eddine, par exemple.

Le Maghrébin se trompe rarement sur le déraillement de ses soufis ; en ce domaine, la mystification n'est pas facile. Là où le regard extérieur ne voit qu'hérésie, dérèglement sexuel, grossièreté de langage, incohérence d'actes, etc., lui s'interroge :

— Oui ?

— Oui !... Non.

C'est évident, « *L'existence est ailleurs* ».

Ainsi « *va la croyance à la vie (...)* »...

Quand le Maître soufi n'est pas là, les initiés ne dansent plus.

On aura compris, tout au moins je l'espère, que malgré mon attachement pervers à l'art, c'est « *ailleurs* » que j'espère séjourner.

La révolution surréaliste est totale et « *en matière de révolte, aucun de nous ne doit avoir besoin d'ancêtres* ».

Constantine - 7 Mars 1981.

REVUE GEOGRAPHIQUE  
DES  
**PYRÉNÉES**  
ET DU  
**SUD-OUEST**

Tome 52 - Fascicule 2 - Avril 1981  
Géographie physique

- M. Calvet.** — Nappes alluviales et niveaux quaternaires du bas Vallespir.  
**Ph. Allée.** — Lithologie, pente, exposition et dynamique des versants en haut Vallespir.  
**M. Favory et F. Gazelle.** — Modelé karstique et comportement hydrologique des calcaires primaires dans le sud du Massif Central.  
**B. Valadas et Y. Veyret.** — Englacement quaternaire et enneigement actuel de l'Aubrac et du Cantal.  
Quaternary glaciers and present snow in Cantal and Aubrac (Plateau Central, France).  
**G. Hérail.** — Le Bierzo : géomorphogenèse fini-tertiaire d'un bassin intra-montagneux (Espagne).

Institut de Géographie - Université de Toulouse-Le Mirail  
31058 Toulouse Cédex

REVUE D'ETUDES PALESTINIENNES

*Un peuple comme les autres*

Maxime Rodinson *Quelques idées simples sur l'antisémitisme*  
Abdelkébir Khatibi *Au-delà de l'antisémitisme et du sionisme*  
(Remarques)

Ilan Halévi *Echange : Les Juifs arabes*

Elias Sanbar *Le vécu et l'écrit : Historiens-réfugiés de Palestine.*  
*Quelques propositions pour la recherche*

Soraya Antonius *Femmes prisonnières pour la Palestine.*  
*Une liste de détenues politiques.*

## **LES NATIONALISATIONS ET L'IMMOBILIER EN PROVENCE-ALPES-CÔTE D'AZUR**

Christian de LEUSSE

La région Provence-Alpes-Côte d'Azur n'est pas une région très industrialisée, aussi n'est-ce pas à travers les nationalisations des grands groupes industriels que l'impact du grand mouvement en cours se fera le plus sentir<sup>1</sup>. Il en sera tout autrement de la nationalisation des banques très présentes dans la région dont l'appropriation par la collectivité peut avoir un impact important, direct et indirect.

Deux types de répercussions sont possibles. Les premières concernent les flux de crédits destinés aux entreprises dont le réajustement peut n'être pas négligeable dans une région où les PME (Petites et Moyennes Entreprises) sont dominantes.

Mais les répercussions devraient aussi être très importantes dans le domaine foncier et immobilier. En effet les groupes bancaires et les compagnies financières, français et étrangers, privés et publics, ont considérablement étendu leur activité dans ces domaines, directement ou à travers leurs filiales, par leurs patrimoines ou dans la promotion immobilière, au cours des dernières décennies. Dans le même temps la région est parvenue à un niveau de sensibilité extrême pour tout ce qui concerne l'habitat et l'espace : conflits d'utilisation de l'espace, envolée spéculative des prix, constructions mal contrôlées... auquel s'est ajouté ces dernières années le paradoxe de la coexistence d'une crise grave du logement et la poursuite de la construction pour « riches » (« standing » et placement).

C'est peut-être dans ce domaine que la région est en droit d'espérer les plus grands changements. Mais cela implique une évolution du rôle des sociétés nationalisées en fonction des objectifs publics, ceux de l'Etat mais aussi ceux de la région.

Dès aujourd'hui, il est important de tenter d'évaluer la présence des groupes bancaires dans la région et de s'interroger sur les conditions de leur adaptation aux objectifs publics au cours des prochaines années.

Si le rôle social et économique des nationalisations a été clairement exprimé (défense de l'emploi, abolition des monopoles privés, redistribution du crédit, relance industrielle), leur impact sur le logement ou sur l'espace, leur degré de soumission aux objectifs régionaux n'ont guère été pris en compte.

Les chiffres qui suivent montrent que les nationalisations pourraient donner un poids nouveau aux politiques publiques de protection et d'aménagement de l'espace ou de logement social ; la région en ce sens pourrait avoir un rôle tout à fait nouveau à jouer.

Au seuil du grand mouvement de nationalisation (bien que les moyens d'investigation soient encore faibles en ce domaine et donc les données approximatives) la situation peut être résumée de la façon suivante.

Les grands groupes privés détiennent environ 23 000 ha. Ce sont essentiellement Suez (dont, il est vrai, 10 000 ha sont cédés en location à l'Etat pour le Parc national de Camargue), Paribas, Rothschild et Tiffen. Ils construisent, selon une moyenne établie sur les cinq dernières années, 6 000 logements/an. Ces deux chiffres sont à comparer avec ceux qui concernent les groupes publics (Caisse des Dépôts, Sonacotra, banques et sociétés nationalisées) et qui leur sont inférieurs : 10 000 ha et 4 000 logements/an.

La concentration financière s'accroît dans la promotion immobilière ; elle est quelque peu accélérée par la crise. Le 1/3 des logements construits dans la région sont le fait de promoteurs nationaux et internationaux. Et cette proportion s'accroît considérablement si l'on considère les plus gros promoteurs : 50 promoteurs réalisent à eux seuls la moitié de la promotion régionale. Et la moitié des logements construits par ces 50 promoteurs sont le fait d'investisseurs extérieurs à la région.

La crise a aussi été une crise du logement ; le nombre de logements terminés a baissé de 40 % de 1975 à 1980. Mais pendant que le nombre de logements construits, et notamment de HLM, diminuait, divers secteurs de la promotion ont connu un essor surprenant. Ce sont ceux qui ont su faire miroiter l'immobilier comme valeur refuge, les promoteurs touristiques et surtout les promoteurs de prestige. La Côte d'Azur a confirmé très fortement au cours des dernières années son rôle de « coffre-fort » de la France. L'investissement étranger a pour sa part fortement alimenté cette évolution. Les uns et les autres ont naturellement tout à gagner d'une évolution des prix fonciers qui garantisse une rentabilité continue et spéculative de l'investissement.

Le rythme des acquisitions foncières et immobilières des étrangers est considérable en valeur<sup>2</sup> et atteint déjà en superficie le 1/5<sup>e</sup> de ce

que les collectivités publiques acquièrent en Provence-Alpes-Côte d'Azur. Et les promoteurs immobiliers étrangers réalisent 10 % de la grande promotion privée.

Parmi les répercussions de ce dérapage qui succède à une période de croissance qui avait déjà suscité bien des critiques retenons-en trois, fortement mises en évidence par la crise :

- La fantastique montée des prix, entretenue par la spéculation : en février 1980, Cannes et Monte Carlo atteignaient des records absolus avec des prix plafonds au m<sup>2</sup> analogues aux prix plafonds parisiens (26 000 F/m<sup>2</sup>). Et Saint-Raphaël, Port Grimaud, Antibes et Villefranche-sur-Mer pour les prix du m<sup>2</sup> bâti, Cap Martin, Cap Ferrat et Cap d'Antibes pour le non-bâti atteignaient eux aussi des prix fabuleux.
- La fuite en avant immobilière le long du littoral, et de plus en plus dans l'intérieur, à laquelle la crise n'a apporté aucun répit. Le « mur de béton » continue ses ravages écologiques : destruction continue des paysages, des forêts, des fonds marins...
- La Division Sociale de l'Espace : des différences de plus en plus nettes séparent la région des pauvres, celle des HLM et des usines, et celle des riches, celle du m<sup>2</sup> spéculatif, des grands hôtels, des ensembles résidentiels gardés, des yachts et des casinos. Cette division fait peser une grande hypothèque sur l'avenir.

## *L'AMPLEUR DES NATIONALISATIONS*

Les nationalisations semblent devoir perturber une évolution économique qui paraissait pourtant acquise pour les investisseurs. Pour saisir l'évolution dans laquelle est engagée la région, les groupes bancaires notamment, qui sont présents dans le foncier et l'immobilier, doivent être classés en trois catégories :

### *Les groupes publics*<sup>3</sup>

- les banques : Caisse des Dépôts, Crédit Lyonnais, Société Générale, Crédit Agricole, en particulier ;
- les autres : les compagnies d'assurances et les sociétés nationalisées et un groupe de promotion publique : la Sonacotra.

Dans le domaine de la promotion immobilière, c'est la Caisse des Dépôts (C.D.C.), avec sa filiale la SCIC, qui est la plus importante ; la SCIC est le premier promoteur de la région. Elle est suivie de la Sonacotra, avec la Logirem, et du Crédit Lyonnais, avec Segimo et UFFI.

Ce sont les sociétés industrielles nationalisées qui détiennent au total le plus grand patrimoine foncier (SNCF, EDF, Houillères, CEA). Mais, la CDC détient elle aussi un grand domaine foncier, le Crédit Lyonnais venant ensuite. Le patrimoine immobilier est celui des grandes filiales de HLM : SCIC, Logirem et la filiale HLM de la SNCF.

### Les nationalisables

- les banques et instituts financiers : Paribas, Suez, Worms, Rothschild, Vernes ;
- les autres : quelques filiales des six groupes industriels.

La plus grande place, dans le domaine du patrimoine immobilier, comme dans le domaine de la promotion immobilière, est occupée par Paribas<sup>4</sup>. Mais Suez occupe aussi une position importante dans le domaine foncier.

### Les privés<sup>5</sup>

- les banques : Lazard, Empain ;
- les autres : promoteurs (ICP, Aaron), promoteur du BTP (Bouygues, Lafarge, GTM), promoteurs-constructeurs (GMF, Phénix), promoteurs touristiques (Club Méditerranée, Ribourel) et étrangers (Tiffen, Manera, Kaufman and Broad)<sup>6</sup>.

Lazard et Empain<sup>7</sup> sont les deux groupes bancaires privés non nationalisés qui occupent une place importante dans la région, notamment à travers leur patrimoine immobilier, Lazard avec la Société Immobilière Marseillaise, et Empain avec la Savoisiennne. Mais les autres investisseurs tiennent ici une grande place dans la promotion, les deux grands promoteurs ICP et Aaron d'abord, les promoteurs étrangers peu après, suivis des groupes du BTP qui se lancent dans la promotion, des promoteurs-constructeurs (maisons individuelles) et des promoteurs touristiques. Certains ont un important patrimoine foncier (Tiffen et Lafarge) et l'un d'entre eux, l'ICP, a un important patrimoine immobilier dû à son choix ancien pour le logement locatif.

Le tableau, ci-dessous, s'efforce de récapituler les chiffres auxquels nous sommes parvenus<sup>8</sup> :

	Nationalisées et assimilées	Nationa- lisables <sup>9</sup>	Privées	Total
Patrimoine				
— foncier	10 000 ha	19 000 ha	4 000 ha	33 000 ha
— immobilier	32 500 log.	8 000 log.	18 000 log.	58 500 log.
Promotion				
immobilière	20 900 log.	11 900 log.	17 900 log.	50 700 log.
1975-1979				

L'impact des nationalisations apparaît ici nettement puisque dans le domaine foncier on constate un « écrémage » des gros propriétaires privés. Les superficies des groupes nationalisés passant de 10 000 ha à 29 000 ha (tandis que celles des groupes privés passe de 23 000 à 4 000 ha). Le rôle du groupe Suez, avec ses 15 000 ha, est ici déterminant. Pour le patrimoine immobilier, le passage de 32 500 logements à 40 500 logements, dû à l'apport de Paribas, réduit assez nettement la part des grands groupes privés (de 26 000 à 18 000 logements).

Dans la promotion immobilière, l'évolution est très sensible. La promotion réalisée par des sociétés nationalisées en Provence-Alpes-Côte d'Azur passe de 12 % à près de 20 % du total des logements construits. Et la part des grands groupes privés, qui se situait à 60 % de la grande promotion, publique et privée, se voit réduite à un tiers : la promotion publique construit maintenant les 2/3 des logements réalisés par les grands investisseurs. C'est l'apport des filiales de promotion de Paribas, Suez et Worms notamment qui renverse ainsi les proportions.

Mais il y aura aussi un impact indirect des nationalisations dû aux nombreuses filiales impliquées dans le crédit immobilier, la construction ou la promotion que les nationalisables entraînent.

Ainsi, la plupart des banques de l'immobilier, importantes dans la région, comme au niveau national, vont être nationalisées directement ou indirectement : l'UCB et la CGIB (Paribas), la Hénin (Suez), et la BHE (Worms), mais trois banques vont rester privées, la SOFAL (Empain), la SOVAC (Lazard) et la BCT (Midland Bank).

Plusieurs grandes entreprises du BTP vont de fait passer sous le contrôle<sup>10</sup> de la puissance publique (SGE, Entrepose, Sainrapt et Brice, Cochery, Sobeia, Quillery-Saint-Maur...), d'autres vont être en partie contrôlées par ces sociétés publiques (Sormae, Travaux du Midi, Mistral Travaux, SFEDTP, Citra France, Fougerolles, Campenon Bernard Cetra), d'autres vont rester privées totalement : Colas et GTE rattachées au groupe Raveau-Cartier. Et les trois grandes entreprises de BTP qui se sont lancées dans la promotion vont être en partie contrôlées, c'est le cas de Bouygues et de GTM, et pour une part plus réduite de Lafarge.

Pour les promoteurs constructeurs et les promoteurs touristiques, notons que certains vont être en partie contrôlés : GMF, Florilèges ou le Club Méditerranée. Mais, la plupart vont rester tout à fait privés : Phénix<sup>11</sup>, Bréguet, Levitt, Ribourel, Barrière, Pierre et Vacances, Pierre Banon, Ferinel, etc.

## *LA REGION ET LES NATIONALISATIONS*

La grande vague de nationalisation suscite trois interrogations.

- Jusque-là, les réalisations des sociétés publiques étaient-elles réellement au service de la collectivité ? Globalement, oui, dans le secteur de la promotion immobilière du fait de l'impact de la Caisse des Dépôts et de la Sonacotra dans le logement social, mais les banques nationalisées, hormis le Crédit Lyonnais, sont peu actives dans la promotion et lorsqu'elles le sont, c'est pour des opérations rentables, de préférence sur la Côte d'Azur. Le Crédit Lyonnais est le seul exemple significatif d'un groupe bancaire nationalisé qui s'est efforcé d'équilibrer sa production d'immobilier de « rapport » avec une production d'habitat à vocation plus sociale<sup>12</sup>.

A l'inverse, la détention d'importants espaces par les sociétés publiques peut difficilement être considérée comme un service pour la collectivité ; au mieux, elle constitue un gel et, dans certains cas, elle permet à ces sociétés de bénéficier de la hausse des prix en vendant à leur tour quelques domaines.

- Y a-t-il vraiment un désir et des moyens de réorienter la production des nouvelles sociétés nationalisées et au-delà l'action de l'ensemble des acteurs publics ?

La quasi totalité des filiales de promotion des groupes bancaires nationalisés se sont illustrés dans la promotion de standing et de prestige, hormis, pour une part réduite, de Paribas qui, en prenant le contrôle de la Société Nouvelle d'HLM de Marseille, a semblé un temps réorienter son action. Et leurs domaines fonciers se sont presque toujours inscrits dans des perspectives de rentabilité immobilière <sup>13</sup>.

C'est une réorientation fondamentale qu'il faudrait ici engager, après avoir défini le nouvel équilibre qui doit être trouvé dans le domaine de la promotion.

La collectivité publique (Etat, collectivités locales, sociétés publiques et nationalisées) va maintenant détenir 37 % de la superficie régionale. Sans doute les nouvelles nationalisées ne représentent sur cet ensemble que 1 %. De même le patrimoine HLM représente environ 130 000 logements en Provence-Alpes-Côte d'Azur et, au regard de ceci, les quelques milliers de logements détenus par les filiales des nationalisables sont négligeables. Mais un tel patrimoine est en soi une force mal évaluée et sous-utilisée.

Bien sûr, c'est dans les opérations nouvelles qu'elle engage, que la collectivité publique peut être le plus efficace. En ce sens, si ses moyens d'acquisition foncière sont encore faibles (environ 3 000 ha/an), les nationalisations vont faire passer de 32 % à 37,5 % la part de la promotion peu ou prou contrôlée par l'Etat (HLM et logements construits par des filiales de sociétés publiques). Pourtant, si le poids du logement social y reste important, l'évolution vers le logement rentable, déjà perceptible auparavant, risque de se trouver tout d'un coup confortée par l'apport des nouvelles nationalisées. L'Etat peut se donner à travers les nationalisations des moyens pour réaliser ses objectifs dans le domaine de la promotion sociale et de la protection des espaces, et au-delà peser sur le processus d'appropriation de l'espace et les hausses de prix.

- Enfin, la région a-t-elle, grâce aux nationalisations et à la décentralisation, les moyens d'une prise en main de son avenir ?

Il n'est pas sûr qu'elle puisse disposer d'un droit de regard sur les 3 000 km<sup>2</sup> (10 % de la superficie régionale) possédés par les administrations centrales et les sociétés publiques (nationalisables incluses) ?

Elle devrait au moins pouvoir définir, elle-même, plus largement, ses propres objectifs sociaux (habitat social, tourisme social, contrôle du

prix des sols...) et spatiaux (protection des espaces), et disposer des moyens pour les mettre en œuvre autant vis-à-vis des investisseurs privés que des investisseurs publics.

En particulier, il est temps d'admettre que les spécificités régionales sont redevables d'interventions particulières et parfois urgentes. Des évolutions marginales au niveau national prennent une ampleur dange-reuse en Provence-Alpes-Côte d'Azur nécessitant une thérapie propre. C'est le problème de la spéculation foncière, ou celui du dépeçage du territoire au profit des plus riches, français ou étrangers. C'est l'évolution de « crise » vers les investissements touristiques et résidentiels sophis-tiqués.

Nationaliser, c'est aussi donner à la puissance publique les moyens de contrôler l'espace et la construction. Décentraliser, c'est aussi donner aux régions un droit de regard sur les acteurs privés et sur les acteurs publics. Il n'est pas de changement possible sans lier décentralisation et nationalisation. L'exemple d'une région comme Provence-Alpes-Côte d'Azur est significatif du possible en ce domaine.

Marseille - Novembre 1981.

#### NOTES

1. Voir Christian de Leusse, *Les grands acteurs fonciers et immobiliers en région Provence-Alpes-Côte d'Azur*, Thèse de III<sup>e</sup> cycle, Institut d'Aménagement Régional d'Aix-en-Provence, juillet 1981.

2. Deux milliards de francs en 5 ans à comparer par exemple avec les 150 millions dont a disposé le Conservatoire du Littoral au niveau national dans la même période.

3. Il s'agit de sociétés déjà nationalisées, des mutuelles et de la Caisse des Dépôts.

4. Et la prise de participation (35 %) que Paribas a pris dans le groupe Empain en février 1981 tendait à renforcer encore le poids du groupe dans la région.

5. Ils ne sont pas promis à la nationalisation. Mais certains, du fait du jeu des participations au capital vont être peu ou prou soumis au contrôle de sociétés publiques.

6. ICP : Immobilière Construction de Paris ; GTM : Grands Travaux de Marseille ; GMF : Groupe Maison Familiale.

7. Sans doute, la participation de Paribas dans Empain entraînera un certain contrôle de la puissance publique, mais on peut s'attendre à ce que, paradoxalement, le poids de Paribas nationalisé sur ce groupe soit moins fort que celui qu'exerçait Paribas groupe privé.

8. Chiffres sous toutes réserves, à partir de l'enquête que nous avons effectuée pour notre thèse.

9. Soulignons que ces chiffres sont globaux, ils prennent en compte des filiales qui ne seront pas toutes nationalisées, soit parce que la majorité du capital n'est pas tout à fait entre les mains des nationalisables, soit parce que des processus de rétrocession au secteur privé sont encore possibles.

10. Sauf bien sûr, si les banques et compagnies financières qui les contrôlent se défont de leurs participations : ex. Cochery convoité aujourd'hui par la Lyonnaise des Eaux.

11. Excepté une très faible participation de l'UAP dans la Phénix.

12. Le fait que des capitaux « arabes » aient pris en main les 2/3 de UFFI, filiale du Crédit Lyonnais, en 1980 risque cependant de diminuer le profil social du groupe.

13. Ou de rentabilisation agricole avec Suez dans les zones non constructibles de Camargue.



## L'IDENTITE NATIONALE ETUDE CRITIQUE D'UNE SERIE D'OUVRAGES

Sami MUSTAPHA

*Cette étude de Sami Mustapha (pseudonyme d'un intellectuel égyptien) a été publiée en 1979 à Beyrouth (Kadaya arabeya, juin 1979, p. 242). Sa publication a soulevé une large polémique tant à Beyrouth qu'au Caire ; c'est pourquoi nous donnons ici la traduction française de la première partie du texte qui fait référence aux travaux de quatre universitaires égyptiens. La seconde partie poursuit l'analyse critique, l'applique à une étude sur « les minorités dans le monde arabe » réalisée dans le cadre de la Fondation Ford par le Professeur Saad Eddine Ibrahim, Egyptien de nationalité américaine.*

*L'étude de Sami Mustapha montre comment le débat sur l'identité nationale se pose actuellement au Proche-Orient et les enjeux particuliers qu'il y recouvre. Il convient de garder à l'esprit le contexte du débat.*

*Après la dynamique des indépendances et des luttes de libération nationale, le monde arabe en juin 1967 s'est figé. La défaite ne fut pas seulement militaire, mais surtout morale. Parmi les milieux intellectuels, le choc psychologique a provoqué une profonde remise en question. Chacun ressentait l'humiliation et vivait un certain égarement idéologique, normal dans une telle situation. Nombre de discussions visaient à redéfinir les concepts clés de l'époque : panarabisme, socialisme, etc., et à trouver de nouvelles orientations. On avait tendance à condamner globalement l'étape antérieure plus qu'à procéder à l'analyse critique*

des erreurs. Le désespoir des uns, l'opportunisme des autres a ainsi pavé la voie à de profonds changements idéologiques. Ces changements parvenaient d'autant mieux à s'imposer qu'ils légitimaient les orientations nouvelles des différents régimes issus des luttes d'indépendance.

Pour certains, le souci de réalisme visant à admettre le fait israélien, jusque là ignoré, amenait à marginaliser des questions aussi capitales que les dimensions politiques du sionisme et du problème palestinien. La logique du discours se réduisait au recouvrement des territoires occupés en juin 1967, elle faisait l'impasse sur les raisons de la lutte antérieure.

Au même moment, le traumatisme de la défaite a libéré des forces, sinon nouvelles, du moins silencieuses et latentes au cours des années précédentes. Ces forces ont pu s'exprimer ouvertement surtout au lendemain de la guerre d'octobre 1973 bénéficiant désormais de concours extérieurs grâce aux alliances conclues après la victoire.

Grâce à celle-ci, encouragées par des pouvoirs politiques en quête d'une nouvelle légitimité idéologique elles ont dominé la vie intellectuelle.

L'évolution de l'Égypte a particulièrement marqué cette étape ; le président Sadate put isoler la Vallée du Nil du reste du monde arabe avec l'aide d'intellectuels revendiquant le rattachement de leur pays à une culture méditerranéenne qui aurait été le berceau de la civilisation occidentale. Ils exhumaient ainsi les méthodes utilisées jadis par les puissances européennes qui cherchaient à exalter la spécificité historique et géographique de la Vallée du Nil (l'Égypte pharaonique, l'Égypte éternelle) pour mieux l'isoler de son contexte régional. La guerre civile libanaise joua un rôle non moins négligeable dans cette évolution idéologique. Son aspect confessionnel raviva le vieux problème des minorités, facilitant ainsi la lente décomposition du nationalisme arabe.

Dans un cas, comme dans l'autre, le mouvement des idées participa largement à la mise en place d'une nouvelle stratégie régionale. Davantage, il détruisait de l'intérieur l'équilibre que le monde arabe était parvenu à forger au travers de ses luttes communes après le démantèlement de l'Empire ottoman.

C'est dans ce cadre que se situe la réflexion de Sami Mustapha. Il reprend les différentes définitions de l'identité nationale afin de saisir et comprendre les déviations dont la notion a été l'objet, et il cherche lucidement à comprendre pourquoi.

La plupart des textes abordés dans cette étude ont été présentés lors d'un séminaire tenu à Tunis du 12 au 17 avril 1978 par :

- Qadri Hefni : professeur-assistant de psychologie à l'Université d'Aïn Chams qui collabore actuellement à un projet gouvernemental américain sur la représentation de l'autre dans le conflit israélo-arabe. Ce projet est réalisé par des équipes égyptienne, israélienne et américaine.
- Sayed Oweiss : sociologue, spécialiste des sous-cultures au Centre National de Recherches Criminologiques et Sociologiques d'Embaba.
- Nadia Salem : responsable du département des communications de

*masse au Centre National de Recherches Criminologiques et Sociologiques d'Embaba.*

- *El Sayed Yassin : directeur du Centre d'Etudes Stratégiques d'Al Ahram, qui avait publié en 1974 une étude « L'identité arabe entre la conception israélienne et la conception arabe ». Dans une seconde édition de cette étude, il tient compte des observations faites par Sami Mustapha.*

M.C. AULAS

Le Caire - Novembre 1981.

« Comme nous l'apprend l'épistémologie des sciences sociales, aucune idée, doctrine ou théorie nouvelle ne peut être élaborée à partir du néant et ne peut être comprise sans que soit pris en considération le climat idéologique régnant dans une société donnée avant et durant son apparition. De même qu'il est impossible de l'interpréter sans tenir compte de l'arrière-plan social de son auteur et des intérêts qu'il sert consciemment ou pas <sup>1</sup>. »

Il n'est pas de meilleure introduction que cette citation de M. Saad-el-din Ibrahim pour aborder les derniers écrits publiés à propos de l'Identité Nationale, l'Identité Nationale arabe en particulier, et sur les rapports existants entre l'Identité Nationale arabe et la Nation arabe. Ces travaux et recherches, abondamment publiés au cours des quatre ou cinq dernières années — c'est-à-dire après la guerre d'octobre 1973 — ont la particularité d'être le fait exclusif de sociologues ou de personnalités travaillant dans le domaine des sciences sociales.

Une définition ne peut jamais être absolue, même dans les sciences physiques. Elle n'est jamais l'unique définition d'un phénomène, d'un fait ou d'un objet. De même qu'elle ne peut être statique et définitive. Une définition ne peut jamais être unique car il peut exister plus d'une définition pour un seul objet : tout dépend de l'angle sous lequel on se place pour le regarder. Ainsi une matière chimique sera définie d'une certaine manière du point de vue de la chimie, alors que du point de vue de la chimie organique, ou de la chimie atomique, elle aura d'autres définitions. On peut, en effet, définir l'eau comme un liquide incolore, inodore et sans saveur, avec un degré de solidification de 0°, d'ébullition de 100°... etc., soit comme une matière composée de l'union de deux molécules d'hydrogène et d'une molécule d'oxygène. Ce qui revient à dire que toute définition correspond à un système ou ordre particulier. En ce qui concerne le domaine des sciences sociales, une définition est, de plus, déterminée par le but que l'on veut atteindre en la posant. Ce dernier joue un rôle déterminant dans l'élaboration même de la définition. Aussi, une définition doit-elle être nécessairement posée dans un système précis et viser un but défini à l'intérieur de ce système. De plus, dans le domaine des sciences physiques, les termes d'une

définition sont toujours tenus pour temporaires, parce que dépendant toujours du dernier état des connaissances relatives au domaine du phénomène que l'on cherche à cerner. Une définition ne peut, par conséquent, jamais être considérée comme définitive. Ceci est encore plus évident en ce qui concerne les phénomènes relevant des sciences humaines.

## L'IDENTITE NATIONALE

L'Identité Nationale est déterminée par l'une des définitions suivantes :

- « L'Identité Nationale est l'étude des caractéristiques permanentes de la population d'un état national donné » ; *Encyclopaedia of the Social Sciences* <sup>2</sup>.
- « L'Identité Nationale est une notion utilisée pour décrire les caractères psychiques, sociaux et culturels se distinguant par une relative stabilité à travers lesquels on peut distinguer les peuples les uns des autres. » Margaret Mead <sup>3</sup>.
- « L'Identité Nationale est l'étude des caractères individuels les plus répandus dans une société dans le but de former une image conçue d'après ces traits. » Mustapha Suef <sup>4</sup>.
- « L'Identité Nationale est l'ensemble des particularités plus ou moins stables qui permettent d'interpréter et de prévoir les activités apparentes des membres d'un groupe donné durant une période historique déterminée se caractérisant par une homogénéité interne et externe. » Qadri Hefni <sup>5</sup>.
- « L'Identité Nationale c'est les qualités ou caractères inhérents à un individu du fait de son appartenance à une société ou révélant son appartenance organique à cette société. » Hamed Rabi' <sup>6</sup>.
- « L'Identité Nationale c'est les caractères distinctifs et constants de la population d'un état national donné et qui reflètent la réalité sociale, économique et historique de la société dans laquelle vit l'individu. » Nadia Salem <sup>7</sup>.
- « L'Identité Nationale c'est les caractères psychiques, sociaux et culturels se caractérisant par une relative stabilité et à travers lesquels on peut distinguer les nations les uns des autres. » el-Sayyed Yassin <sup>8</sup>.
- « Le caractère social (notion correspondant à l'Identité nationale d'el-Sayyed Yassin) est le noyau autour duquel s'élabore le caractère des individus appartenant à une culture donnée parallèlement au caractère individuel lequel les différencie les uns des autres. » Erich Fromm <sup>9</sup>.

Que peut-on retenir de cette série de définitions ?

1) Que les sociologues, bien qu'appartenant à une même discipline, ne se sont pas mis d'accord sur une définition précise de la notion

d'Identité Nationale. De plus, ils sont en désaccord avec les psychologues, politologues et anthropologues.

2) Que chacun aborde son étude en signalant que la notion d'Identité Nationale n'est ni claire ni circonscrite et floue au point d'être dépourvue de toute valeur scientifique. Certains allant même jusqu'à douter de son utilité, du moins à ce stade, comme Sayyed Eweiss et Ezzet Hegazi (dans leurs articles parus dans le présent numéro de *Kadaya arabeya*) : selon el-Sayyed Yassin, « les chercheurs ne sont d'accord ni sur la nature de l'Identité Nationale ni sur les méthodes au moyen desquelles ils pourraient en aborder l'étude »<sup>10</sup>, il ajoute aussi que « les chercheurs sont en profond désaccord tant sur le choix des termes à employer pour déterminer l'Identité Nationale que sur l'utilisation adéquate de la notion ou encore sur son degré de validité scientifique »<sup>11</sup>. Ezzet Hegazi abonde dans le même sens dans son article intitulé « Identité arabe : unité ou diversité » ; pour lui, la notion d'Identité Nationale ou de « Type d'Identité de base » est inutile à ce stade, car elle fait partie de ces notions qui n'évoquent aucune image mentale précise. Il faut, par conséquent, déduire de tout ce qui précède que la notion d'Identité Nationale ou de Type d'Identité de base, demeure toujours confuse »<sup>12</sup>.

Avant d'entreprendre la critique de ces diverses définitions, il faut noter que les travaux dont elles sont tirées ne mettent pas seulement en doute le sens, la validité ou l'intérêt de la notion, ils mettent également en doute les méthodes et styles de recherche qu'il faudrait employer pour aborder l'étude du phénomène. Ainsi, alors que Nadia Salem retient les styles analytique, structurel et global, Ezzet Hegazi quant à lui, penche pour l'observation, le sondage et l'analyse de contenu. Mais malgré la diversité de leurs positions qui varient de la réserve à la réfutation de la notion, de sa définition et des méthodes à employer pour l'étudier, ils ne manquent pas de conclure leurs études, travaux et articles par des affirmations d'apparences irréfutables.

Que faut-il penser de toutes ces définitions ?

- Selon Margaret Mead et el-Sayyed Yassin, l'Identité Nationale serait les caractères qui permettent de distinguer un peuple d'un autre (ou une nation d'une autre). Ce qui revient à dire que pour pouvoir être à même d'appliquer le nom de Nation à un groupe humain donné, il faudrait en avoir d'abord spécifié l'Identité Nationale. La cause et l'effet s'en trouvent ainsi invertis (trait d'ailleurs commun aux conclusions de la plupart de ces travaux, comme nous le verrons par la suite).

- el-Sayyed Yassin, Margaret Mead et Qadri Hefni considérant, à juste titre, que les attributs, caractères ou qualités qui distinguent l'Identité Nationale se caractérisent par une relative stabilité, confèrent à cette dernière une dimension historique.

- Tous, à l'exception de Mustapha Suef, considèrent que les caractères propres à l'Identité Nationale diffèrent de ceux de l'Identité individuelle. Ce qui veut dire qu'ils ne peuvent se limiter, comme ils le font, à une résultante statistique des caractères individuels les plus répandus dans une société donnée.

- L'Encyclopédie Internationale des Sciences Sociales et Nadia Salem posent comme condition l'existence d'un « état national ». Ce qui impliquerait que les nations partagées en plusieurs états, comme le Vietnam avant la libération du Sud, la Pologne avant son unification, l'Ukraine avant sa réunification ou l'Allemagne et la Corée actuelles comprennent plus d'une identité nationale. Et si l'on suit la logique d'el-Sayyed Yassin selon laquelle l'Identité Nationale serait le critère de différenciation des nations, il faudra admettre l'existence de plusieurs nations vietnamiennes, polonaises ou allemandes.

- Qadri Hefni, quant à lui, considère que l'homogénéité interne et externe est l'un des traits spécifiques de l'Identité Nationale. Condition pour le moins curieuse car rien, scientifiquement, ne la corrobore. Bien au contraire, c'est plutôt une diversité de caractères et de mentalités qu'on rencontre habituellement dans une même nation au cours d'une période historique déterminée. Diversité résultant des divers niveaux de culture, des différences de classe, de la vie urbaine ou rurale reflétant les divergences sociales et civiles. Il semble inutile d'insister sur le fait que les caractères propres à un ouvrier industriel diffèrent de ceux du paysan de la même nation ; de même que différents caractères distinguent l'ouvrier d'origine paysanne en raison de son déplacement de la campagne à la ville ou de l'agriculture à l'industrie.

- Quant à la définition d'Erich Fromm que présente el-Sayyed Yassin comme étant celle de l'Identité Nationale, elle se rapporte en fait aux caractères communs aux individus faisant partie d'une culture donnée. C'est-à-dire qu'elle a trait non à la notion de Patrie ou de Nation mais à celle d'« Aire Culturelle ». Or une aire culturelle peut englober plusieurs nations (comme ce fut le cas, par exemple, de la culture hellénistique dans le bassin méditerranéen) ou ne couvrir qu'une partie d'un état durant une période historique donnée, ses limites ne coïncidant pas nécessairement avec celles de celui-ci. Mais vu qu'el-Sayyed Yassin présente cette définition comme étant le point de départ de son étude, nous la retiendrons en tant que s'appliquant à sa conception générale de la Nation.

## *LA NATION*

Les études et recherches relatives à l'Identité Nationale abordent nécessairement les concepts de nation et de nationalité vu qu'elles

concernent un groupement humain donné qu'il convient de définir ou de cerner, elles traitent par conséquent du rapport Nation/Identité Nationale.

Voyons comment ces auteurs définissent la Nation :

« Le concept de « nationalisme » implique l'appartenance et l'attachement à une nation donnée. Dès lors, le nationalisme dépend de deux facteurs : d'une part un facteur objectif constitué par l'ensemble des liens communs qui font d'un peuple une nation (au sens scientifique du terme), c'est-à-dire ayant des origines, une langue ou une religion commune et, d'autre part, un facteur moral ou affectif traduisant l'état psychique découlant de ces liens, c'est-à-dire le sentiment d'appartenance collectif et l'attachement à la communauté créé par cette appartenance ; ce dernier aspect correspondant à la conception politique de la nation. » Sayyed Eweiss <sup>13</sup>.

« Ceci découle peut-être du fait que le concept de nation est vague et ne correspond pas nécessairement à celui de « société » ou d'« aire culturelle » ni même à celui d'Etat politiquement indépendant. » Sayyed Eweiss <sup>14</sup>.

« Il est à noter que les fidèles partisans de la consolidation du mouvement du « Nationalisme arabe » s'efforcent d'affirmer ces deux facteurs (objectif et moral). Ils continuent à croire que le nationalisme arabe ne s'est pas encore affirmé ou qu'il n'est encore qu'à l'état de mouvement. Ces loyaux partisans du nationalisme arabe tiennent à ce concept tout en sachant très bien qu'il est « importé ». Ils font preuve d'un zèle digne d'admiration malgré l'absence, jusqu'à présent, des deux facteurs objectif et moral ou affectif sur lesquels se base le nationalisme arabe. Certains d'entre eux estiment que le premier facteur existe alors que le deuxième est en formation. D'autres, bien qu'estimant que même le premier facteur n'est pas suffisamment réalisé (pour des raisons d'ordre historique, économique et social) se joignent tout de même au rang des partisans de la consolidation du mouvement du nationalisme arabe. Tous reconnaissent en tout cas que, pour diverses raisons, le « nationalisme arabe » demeure un espoir non encore réalisé. Si tel est le cas, comment pouvons-nous donc parler de l'existence d'une nation unique ou de plusieurs nations arabes. » Sayyed Eweiss <sup>15</sup>.

Sayyed Eweiss aborde ici trois concepts (nationalisme, mouvement nationaliste et nation) qu'il applique à ce que certains appellent « la nation arabe ». Il dit considérer le nationalisme comme étant un concept politique : le sentiment d'appartenance à une nation et l'attachement à celle-ci. Mais cette interprétation ôte tout aspect politique au concept qui se trouve ainsi limité à un état psychique, le mouvement nationaliste

se trouvant ainsi réduit à l'effort tendant à la réalisation de ce concept ou état psychique. En ce qui concerne la nation, elle consisterait quant à elle, « du point de vue scientifique » — alors qu'il nous avait mis en garde contre tout essai de définition du phénomène —, en l'existence de liens communs tels que ceux que peut susciter l'appartenance à une même ethnie. Ce raisonnement, basé sur des considérations de race et de parenté, n'est autre que celui qui caractérise le stade de pensée tribale ; et je pense qu'aucun sociologue, anthropologue ou mouvement politique ne l'a avancé jusque là, à l'exception toutefois des mouvements nazis et sionistes. Car si l'on se penche sur les travaux de ceux que Sayyed Eweiss qualifie de « fidèles partisans du nationalisme arabe », on ne trouve nulle part la thèse selon laquelle l'appartenance à une même ethnie serait la preuve ou l'une des principales conditions de l'existence de la Nation arabe. On la trouve peut-être chez Louis Awad, mais il est assez peu probable que Sayyed Eweiss le classe au rang des « fidèles partisans... ». On se demande comment un savant du niveau de Sayyed Eweiss en est arrivé à commettre une telle erreur scientifique.

Quant à la langue, bien qu'étant sans nul doute un des caractères fondamentaux d'une nation, elle ne peut cependant être prise comme seul critère. Car une même langue peut être parlée par diverses nations, comme c'est le cas par exemple pour les Anglais, les Irlandais et les Américains du Nord. Certains savants et politiciens considèrent même que des groupes d'individus ne pratiquant pas une même langue peuvent, quelquefois, constituer une nation. Ainsi Lénine, par exemple, considérait la Suisse comme une nation. De toutes manières, la question reste sujet à controverse <sup>16</sup>.

Pour ce qui est de la « croyance », terme que Sayyed Eweiss emploie probablement pour désigner la religion ou l'idéologie (dans le sens courant du mot), aucun sociologue, anthropologue ou politologue, à ma connaissance, ne serait d'accord sur l'une ou l'autre acception du terme qui sont d'ailleurs réfutées tant par l'histoire que par l'actualité. Qui a jamais prétendu que la religion chrétienne ait donné naissance à une nation unique ? Anglais, Français et Italiens constituent-ils une nation ? Pakistanais, Indonésiens, Iraniens et Arabes constituent-ils une seule nation ? Mais peut-être Sayyed Eweiss estime-t-il que les juifs constituent une nation et qu'ils en sont le modèle parfait. Pour ce qui est de l'autre acception possible du mot croyance, « l'idéologie », personne n'a jamais prétendu que ce soit en raison de son idéologie unique que l'Union soviétique constituait une nation, de même pour l'Europe de l'Est ou le monde capitaliste. Un changement de religion ou d'idéologie impliquerait-il donc un changement de nation ?

Sayyed Eweiss poursuit en disant que le concept de nation est obscur, et en arrive aux conclusions déjà posées au départ :

« Si telle est la situation, comment peut-on parler d'une ou plusieurs nations arabes ? »

Puis ajoute :

« .... Et ceci tout en étant fermement convaincu de l'égalité des nationalités constituant la nation arabe. Aussi devons-nous, dès à présent, assurer, dans le cadre des mesures visant à réaliser cette grande nation, que le droit d'appartenir à cette grande nation doit émaner d'un désir certain d'y appartenir, de même qu'il faut garantir le droit de s'en détacher. » <sup>17</sup>

Sayyed Eweiss confond ici encore « nationalisme » (qu'il assimile à un état d'âme) et « mouvement nationaliste » (qu'il dit être l'effort tendant à la réalisation de cet état d'âme). Il confond également ces notions avec celle de l'Etat qui peut, en effet, être national ou pluri-national. Rappelons-lui donc la citation de Saad-el-din Ibrahim placée en exergue du présent article.

Ezzet Hegazi, quant à lui, ne donne pas de définition de la Nation, il se borne, dit-il, uniquement à « délimiter les fondements sur lesquels est basée l'unité arabe chez la plupart de ses partisans, c'est-à-dire les facteurs qui conditionnent l'identité arabe unique » <sup>18</sup> (ce qui correspond à l'élément « objectif » chez Sayyed Eweiss), puis il poursuit :

« Nous estimons ne pas être à même de spécifier les facteurs déterminants de la formation de l'Identité arabe, encore moins de parvenir à des jugements définitifs concernant l'influence de l'un ou l'autre de ces facteurs. Tout ce qu'il est possible de faire au stade actuel, c'est uniquement soumettre à l'analyse les réserves relatives à la généralisation et la globalisation de ces facteurs et de leur rôle. Car ces réserves mettent en doute les arguments avancés par les partisans de l'Identité arabe unique et soumettent la question à l'étude. Nous tenons toutefois à préciser que notre intention n'est pas de mettre en doute l'unité arabe en tant qu'objet de revendication, ce n'est pas du tout le but de la présente recherche. Car à notre avis, quoiqu'il en soit, même si l'on peut mettre en doute sa réalité actuelle, il n'en demeure pas moins qu'elle reste légitime et même peut-être nécessaire en tant que revendication. » <sup>19</sup>

Avant de nous étendre sur ce que vient de dire Ezzet Hegazi, précisons tout de suite que personne n'a jamais prétendu que l'unité arabe était réalisée actuellement, ce qui fait que sa remarque concernant cette question est tout à fait superflue.

Dans le paragraphe précédent, Ezzet Hegazi semble non seulement tenter de réfuter et de faire douter de la notion d'Identité Nationale et de l'Identité Nationale arabe en particulier, mais il tente en plus de semer le doute sur l'existence des facteurs objectifs concernant les éléments constitutifs de la Nation et sur lesquels pourrait s'édifier l'Identité arabe. Ce qui semble vouloir dire qu'il doute de l'existence de la Nation arabe. Les facteurs en question étant : l'expérience historique, la langue arabe,

le patrimoine culturel, le mode de production et la formation socio-économique. Passons-les donc en revue :

### *Expérience historique commune*

Sous le titre d'« expérience historique commune », se basant sur des citations de Hussein Mo'Ness, Hegazi en arrive à des conclusions personnelles quant aux principales caractéristiques de la carte politique de la région arabe à l'heure actuelle. Les citations qui illustrent ses propos (avec lesquelles on est en droit de supposer qu'il est d'accord) décrètent l'inexistence d'une communauté historique arabe dès avant l'Islam et jusqu'à nos jours. Ce qui veut dire que Ezzet Hegazi nie l'existence d'une expérience historique commune à ceux qui constituent ce que certains nomment Nation arabe. Mais l'étude de Hussein Mo'ness n'est pas la seule qui ait été écrite sur la question, et les passages qui en ont été retenus ne représentent pas l'ensemble des opinions de l'auteur. Ezzet Hegazi s'est en effet montré très sélectif dans son choix, n'ayant relevé que les passages étayant son point de vue. Il existe en outre de nombreux ouvrages touchant à la question et aboutissant à des conclusions tout à fait opposées comme, par exemple, « Introduction à l'histoire économique des Arabes » d'Abdel-Azziz el-Douri, « La nation, la question nationale, l'unité arabe et le marxisme » d'Elias Morqos ou les travaux de Maxime Rodinson.

### *Langue arabe*

Se basant ensuite sur des extraits de Ishaq Moussa el-Hosseini, Ezzet Hegazi conclut, en ce qui concerne la langue arabe, par la question suivante :

« Peut-on accepter, à la lumière de ce qui précède, ce que Abou-Khaldoun Sate'-el-Hossari a avancé, à savoir que la « langue arabe a façonné la mentalité des Arabes dans un même moule et que, assimilant leurs traits distinctifs, elle a fait d'eux, moralement, une nation ? » <sup>20</sup>

Ezzet Hegazi se réfère donc à Ishaq Moussa el-Hosseini pour nier ou faire douter de ce que la langue arabe puisse être l'une des composantes de la Nation arabe (on ne sait d'ailleurs pas s'il limite son jugement à la Nation arabe ou s'il considère la langue comme ne faisant jamais partie des fondements d'une nation quelle qu'elle soit).

Mais examinons plutôt ce que dit el-Hosseini lui-même à ce propos :

« Si l'arabe classique s'est maintenu malgré l'existence de facteurs naturels et historiques contribuant à en ébranler les fondements, c'est en raison de circonstances religieuses, politiques et autres. Mais la conjugaison, la syntaxe et le voca-

bulaire des langues arabes locales furent par contre considérablement influencés par les langues et les cultures de chacun des nouveaux milieux. »<sup>21</sup>

« Et depuis, malgré le caractère sacré conféré à la langue arabe — surtout au niveau officiel —, sa pratique quotidienne a créé des « caractères » locaux tant dans la prononciation que dans le style ou les expressions et constructions syntaxiques. »<sup>22</sup>

« Dans certains pays arabes, les langues parlées s'écartent à tel point de la langue classique que la plupart d'entre elles peuvent être considérées comme des langues nouvelles et non plus comme des dialectes dérivés d'une langue mère. On constate également une telle différence dans la syntaxe et le vocabulaire des différents parlers et celle de la langue classique, qu'ils s'écartent totalement les uns des autres. De plus, la langue parlée dérivée du classique étant la plus répandue (ceux qui possèdent et emploient la langue classique ne représentent qu'une minorité vu que c'est la langue parlée qui sert d'instrument de communication à la plus grande majorité), elle a largement dépassé la langue classique. Certaines langues parlées ont acquis un tel degré de stabilité et de finesse que leur littérature dépasse quelquefois celle de l'arabe classique. Et ce, sans mentionner cette importante réalité : la propagation d'autres langues au Maghreb, en Algérie et au Maroc (comme le français et le berbère) en sus de l'arabe, soit dans le parler quotidien (le berbère) soit dans celui des intellectuels (le français). »<sup>23</sup>

Ce qui nous amène à la conclusion que la langue arabe n'est connue et pratiquée que par une faible minorité. Les divers langages parlés ne sont plus des dialectes mais des langues. Les nouveaux parlers atteignent un tel degré de raffinement et de stabilité que leur littérature est plus propagée que celle de l'arabe classique. De même qu'il existe d'autres langues parlées au Maghreb tels le français et le berbère.

Précisons tout de suite que le fait de pratiquer des dialectes locaux n'implique nullement l'existence de *langues* locales. Car aucun des dialectes sus-mentionnés ne présente les caractères propres à une langue : leur vocabulaire de base et leur grammaire sont les mêmes que ceux de la langue mère qui est l'arabe. La langue étant un phénomène historique, elle possède comme le dit Elias Morqos, une histoire interne et une histoire externe. L'histoire interne est celle de l'apparition des mots essentiels de son vocabulaire et de sa syntaxe, c'est-à-dire celle de sa formation en tant que langue ; pour ce qui est de la langue arabe, elle date de la préhistoire (c'était la langue de Qoreich, existant avant l'Islam mais dont on ne peut préciser avec certitude la date d'apparition), ce qui n'est guère le cas pour d'autres langues comme le français par exemple. Quant à l'histoire externe, c'est celle de sa

diffusion, de la manière dont elle est devenue la langue de milliers d'individus, de son évolution : apparition de vocabulaire et de tournures nouvelles introduits au fur et à mesure de l'évolution de la culture et des relations diverses que peuvent avoir les individus qui la pratiquent. Mais cette évolution n'en fait pas une langue nouvelle, elle agit uniquement quantitativement sur son vocabulaire. Et comme on l'a fait remarquer plus haut, les dialectes locaux n'ont pas de grammaire propre différente de celle de l'arabe classique, notre littérature et notre culture linguistique en sont le prolongement. C'est de cette langue que nous nous servons pour écrire, contrairement à ce que tente d'insinuer Ishaq Moussa el-Hosseini. Remarquons en outre que les dialectes locaux ne sont pas uniquement confinés à l'intérieur des frontières politiques actuelles des pays arabes : le dialecte du Caire n'est-il pas différent de celui de Haute-Egypte ou du Delta ? Sont-ils considérés comme des langues différentes du point de vue « scientifique » ?

Pour ce qui est de la prédominance de la langue d'une nation étrangère résultant de l'occupation d'un pays durant une période donnée, c'est un fait auquel il est inutile de répondre. L'arabisation qui eut lieu en Algérie au lendemain de son indépendance est une réponse en soi... à moins que Ezzet Hegazi n'estime que l'arabisation de l'Algérie corresponde à l'imposition d'une langue étrangère dans un pays dont la langue des autochtones aurait été le français. Noter au passage que celle-ci, bien que dite employée par les intellectuels est comptée au nombre des langues originaires d'Algérie, alors que l'arabe parlé par les intellectuels avait été cité en exemple pour prouver qu'il n'était pas parlé dans les pays arabes !

### *Patrimoine culturel*

Selon Ezzet Hegazi, pour que l'héritage culturel soit facteur d'unité, il faudrait qu'il y eut concordance parfaite entre les divers pays et habitants du monde arabe et que seul l'héritage islamique religieux se soit propagé et confirmé en tant qu'héritage commun dans le cadre de l'Etat islamique.

Il est certain que l'on ne pourra jamais prétendre à une uniformité totale tant au niveau géographique (sur un espace aussi considérable) qu'en raison des diverses divisions sociales existant entre les différentes classes ou entre citadins, ruraux et bédouins. Et il est également certain que la religion islamique, de par ses croyances et ses valeurs morales, etc. (c'est-à-dire en tant qu'idéologie) est bien le fondement de l'héritage arabe. Alors que l'apport postérieur des Arabes dans les domaines des sciences religieuses, de la philosophie, des lettres, de l'histoire et des sciences naturelles, constitue également un héritage commun aux Arabes, que le centre en soit Damas, Bagdad, Le Caire ou l'Andalousie. C'est l'élément formateur majeur de la culture et de la conscience des habitants de ces régions. Et cela n'exclut pas l'influence des anciennes civilisations locales ou celle de civilisations

étrangères à la nation, à savoir la philosophie grecque dont la traduction et l'influence débuta sous le règne de M'Amoun que les Arabes ne se bornèrent pas à copier, ou encore celle de la culture et de la civilisation européenne dont l'influence déterminante commença avec l'expédition française en Egypte en 1798.

### *Formation socio-économique*

Ezzet Hegazi rapporte ensuite que la majorité des œuvres d'avant-garde exprimant la pensée nationaliste arabe (et par conséquent l'identité arabe) excluent le rôle du facteur économique dans ce domaine. Il illustre ses dires par deux passages empruntés à Sate el-Hossari :

« La langue et l'histoire sont les facteurs majeurs, ceux qui influent le plus sur la formation d'une nation. »

« Les sentiments nationalistes ou patriotiques ne vont pas de pair avec des intérêts matériels ou économiques, car ils consistent en motivations et sentiments qui dépassent le cadre des calculs utilitaires. »

« On peut dire avec certitude que les allégations selon lesquelles les intérêts économiques compteraient parmi les motivations majeures de la formation du nationalisme sont absolument infondées. »<sup>24</sup>

Les « calculs utilitaires » ou « intérêts économiques » auxquels fait allusion le professeur Sate' el-Hossari n'ont, semble-t-il, rien à voir avec le mode de production ou la formation socio-économique. Il est certain que les intérêts des diverses entités politiques du monde arabe sont actuellement en contradiction, mais cela n'implique pas que chacune de ces entités représente une nation. Cette contradiction constitue tout simplement un obstacle à l'unification de la nation en état national unique.

Lorsque nous parlons de mode de production, cela ne signifie pas qu'il soit unique à l'œuvre, mais seulement qu'il est prédominant. Il est certain qu'au cours d'une période de transition d'un mode de production à un autre, il reste des traces des anciens modes et relations de production, on peut même constater que des « poches » des anciens modes et relations continuent à exister à côté du mode prédominant et ceci dans la plupart des sociétés et dans le cadre d'un même Etat. En Egypte, par exemple, le fait qu'il existe des sociétés bédouines à côté du secteur public, qui régit les relations de production industrielle, ne nous autorise pas à dire que l'économie égyptienne est basée sur plusieurs modes de production. Rappelons à ce propos les diverses controverses suscitées en Egypte avant 1952 à propos de la propriété agricole que l'on présentait tantôt comme un régime féodal, tantôt comme un régime capitaliste. Alors que le consensus général était établi sur le fait que l'Egypte faisait partie du régime capitaliste mondial.

Aussi vouloir considérer le mode de production actuel des pays arabes comme preuve d'absence d'unité dans la région (ou d'absence de Nation arabe) démontre la négligence d'un des facteurs les plus décisifs de la formation politique et économique de la nation arabe : la domination coloniale. Bien que, comme le signale à juste titre el-Sayyed Yassin, il y ait eu peu de travaux sur la question, l'étude de l'histoire et des variétés socio-économiques du monde arabe peut mener à des conclusions tout à fait opposées à celles de Ezzet Hegazi. En effet, el-Sayyed Yassin, à la suite de son analyse des travaux de Abdel-Aziz el-Douri, de Samir Amin, d'Ali el-Wardi et de Maxime Robinson, concluait qu'il existe une unité générale dans l'évolution économique de la Nation arabe :

« D'après ce qui précède, nous pouvons conclure qu'il existe plusieurs éléments sur lesquels on peut se baser pour parler avec certitude d'une Nation arabe unique : l'expérience historique commune, la langue arabe et l'héritage culturel commun. Si, selon l'analyse socialiste scientifique, ces éléments font partie de la superstructure de cette nation, ils recouvrent en même temps une infrastructure qui, dans une large mesure, a évolué à un rythme égal dans les différents pays du monde arabe. On peut donc dire que les forces et rapports de production dans le monde arabe, malgré l'existence de certains caractères propres à certaines formations économique-sociales, se sont développés et ont évolué suivant un rythme égal. En d'autres termes, il existe une structure économique arabe de base dont il reste à préciser les contours et qu'il faudrait étudier avec soin pour pouvoir être à même de comprendre les véritables composantes de la personnalité arabe. » <sup>25</sup>

Avant d'en arriver au commentaire, il faut signaler que selon l'analyse socialiste scientifique, qu'el-Sayyed Yassin évoque, la langue n'est pas considérée comme faisant partie de la superstructure. Il répète cependant cette erreur à plusieurs reprises dans son paragraphe précédent qu'il a intitulé « Principaux éléments de la superstructure arabe ».

Selon l'analyse socialiste scientifique, c'est la structure économique qui est l'infrastructure de la société à une étape donnée de son développement. Ce sont les idées politiques, législatives, religieuses, artistiques et philosophiques et les institutions qui leur correspondent qui constituent la superstructure.

Par conséquent, la langue diffère totalement de la superstructure, elle n'est le produit ni de la superstructure ni de l'infrastructure. Elle est le produit du cours général de l'histoire d'une société et des diverses infrastructures de plusieurs siècles et de ses différents modes de production. Elle n'a pas été créée par une classe ou pour une classe. Elle appartient à toutes les classes d'une société. C'est un instrument de relations sociales au service de la totalité d'une population.

Selon le point de vue socialiste scientifique, la langue se distingue par les traits caractéristiques suivants :

1) Elle ne fait partie ni de la superstructure ni de l'infrastructure, de même que les instruments de production, elle ne relève d'aucune classe et peut aussi bien servir, dans une même société, tant un régime capitaliste qu'un régime socialiste.

2) La superstructure étant le produit d'une époque particulière et fonction d'une infrastructure donnée, elle est de courte durée car elle disparaît avec l'infrastructure qu'elle sert. Ce n'est pas le cas de la langue qui, étant le produit de plusieurs siècles, vit plus longtemps et ne peut, par conséquent, être mesurée par rapport à une structure, qu'il s'agisse de la superstructure ou de l'infrastructure. L'histoire d'ailleurs nous montre bien que l'apparition ou la disparition de l'une ou l'autre de ces structures n'entraîne ni la disparition ni l'apparition d'une langue !

El-Sayyed Yassin modifiera-t-il son optique en ce qui concerne la langue, qu'il considère comme faisant partie de la superstructure ?

Revenons aux concepts de superstructure et d'infrastructure qu'el-Sayyed Yassin considère comme étant les fondements de l'existence de la Nation arabe. Quelques questions s'imposent tout d'abord : la nation serait-elle un phénomène historique apparaissant à une époque historique donnée ? Ou se constituerait-elle au cours de l'histoire ? C'est-à-dire que l'histoire commune (et, à partir de là, l'expérience historique et l'héritage commun) serait l'une de ses spécificités ? L'unité de territoire ou l'unité de langue (mise à part la question de superstructure) constituent-ils les fondements d'une nation ? Des changements dans le mode de production, dans la superstructure ou l'infrastructure entraîneraient-ils un changement de langue qui impliquerait l'apparition d'une nation nouvelle ?

El-Sayyed Yassin prétend d'autre part que sa théorie de la Nation arabe (celle qu'il désigne par « modèle principal et modèles secondaires ») est basée sur des points de vue socialistes scientifiques. Passons donc en revue quelques-uns d'entre eux, afin de juger du bien-fondé de cette affirmation. Cela s'imposant d'autant plus que les traductions arabes des termes et des concepts varient tellement d'une traduction à l'autre qu'elles prêtent à équivoque.

« La formation économico-sociale est un type historique de société construit sur un mode de production renouvelé. Elle apparaît avec les diverses étapes de l'évolution humaine : à partir du communisme primitif, en passant par l'esclavage, le féodalisme, le capitalisme jusqu'au communisme. C'est le marxisme qui a élaboré cette notion qui constitue la pierre angulaire de la conception marxiste de l'histoire. Elle facilite la différenciation entre une époque historique et une autre, et remplace les discours stériles sur la société considérée globa-

lement tout en permettant d'étudier les événements historiques à l'intérieur de formations précises. D'autre part, elle permet, en regroupant les régimes des divers pays ayant un même niveau de production (le capitalisme en Grande-Bretagne, France, Allemagne de l'Ouest, Etats-Unis par ex.) de relever leurs caractéristiques générales. » <sup>26</sup>

« La structure économique, à son tour, forme l'infrastructure (la base) sur laquelle sont édifiées diverses formes de relations sociales, les idées et les institutions. Les idées politiques, législatives, philosophiques ou religieuses et les organisations et les institutions (Etat, Eglises, partis politiques, etc.) qui apparaissent sur une certaine infrastructure et façonnent la superstructure de la société. La théorie des structures explique comment l'analyse d'un mode de production permet de cerner tous les aspects de la vie sociale d'une part et, d'autre part, de découvrir les relations existant entre les rapports économico-sociaux et les autres types de rapport dans une société donnée. » <sup>27</sup>

« Les caractéristiques de la force de travail et son degré de développement déterminent les rapports des individus entrant dans le processus de production. Ces rapports constituent l'infrastructure (base) sur laquelle s'édifie la superstructure politique et idéologique. Chaque société constitue ainsi ce que l'on appelle une formation économico-sociale, c'est-à-dire une formation sociale historique, déterminée par son mode social particulier, une superstructure et une infrastructure. » <sup>28</sup>

« Le style (mode) de production constitue la base économique matérielle de la formation sociale. L'infrastructure en constitue le squelette et la superstructure en dessine les aspects politiques, sociaux et psychiques. Ces deux phénomènes permettent de mettre en évidence l'essentiel du reste de la formation. Mais en outre, chaque formation économico-sociale comporte plusieurs autres phénomènes agissant sur le cours de son développement et dont il est nécessaire de tenir compte lors d'une analyse théorique. Parmi ces phénomènes, on peut citer les formes de relations humaines sociales, historiques et individuelles caractéristiques : familles, groupes de familles, tribus, nations et, dans une certaine mesure, certaines organisations scientifiques, sportives, etc., de même que la langue, les relations entre peuples (influences réciproques). Tous ces facteurs ont en commun le fait qu'ils ne sont rattachés ni à la superstructure ni à l'infrastructure d'une combinaison quelconque. Bien que ces phénomènes sociaux soient nécessaires à l'existence d'une société et à l'élaboration du système social de la formation, malgré le fait qu'ils portent plus ou moins l'empreinte de telle ou telle formation, de par leur nature, ils ne sont organiquement rattachés à aucune d'elles. » <sup>29</sup>

« La base (infrastructure) est l'ensemble des rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports existant dans un cadre de production, d'échanges et de distributions et qui constitue la structure économique d'une formation économique-sociale. » <sup>30</sup>

« Cet ensemble de rapports de production constitue la structure économique d'une société. La structure fondamentale (la base) sur laquelle s'édifie la structure juridique et politique à laquelle correspondent des formes particulières de consciences sociales », Marx <sup>31</sup>.

« Selon les divers genres de propriétés et selon les conditions d'existence sociale se bâtit une superstructure complète et distincte de sentiments, d'illusions, de manière de penser et de voir la vie », Marx <sup>32</sup>.

« La situation économique constitue l'infrastructure (la base), mais les diverses composantes de la superstructure — les formes politiques de luttes de classes et ce qui en résulte... les formes législatives, de même que les répercussions de ces luttes au niveau de la pensée : les théories politiques, législatives et les idées religieuses — influencent également le cours historique de la lutte et, dans bien des cas, constituent les principaux facteurs déterminants du cours de ces luttes », Engels <sup>33</sup>.

De ce qui précède, on peut résumer les conceptions socialistes scientifiques comme suit :

1) A chaque étape historique correspond une structure économique-sociale donnée : communisme primitif, esclavage, féodalisme, capitalisme, socialisme.

2) Chaque structure économique-sociale se distingue par un mode de production particulier. C'est-à-dire que le mode de production est un des principes qui constituent la structure socio-économique et non son équivalent. Le contraire non plus n'est pas valable (i.e. la structure économique-sociale n'est pas une composante du mode de production).

3) Le mode de production se compose des forces de production et des rapports de production.

4) La force de production se compose des instruments de production, de la nature et des individus (producteurs).

5) Les rapports de production sont la structure, la formation économique, le système économique.

6) L'infrastructure (ou la base) c'est le rapport de production, c'est la structure économique. Elle est différente pour chaque mode de production.

7) Sur l'infrastructure se bâtit une superstructure comprenant les idées, partis et institutions politiques, législatives, religieuses, idéologiques et artistiques et, « dans la société de classe, c'est l'Etat qui est la principale institution de la superstructure qu'il garde et protège,

car c'est par l'intermédiaire de celui-ci que la classe dominante l'économie domine également les autres domaines de la superstructure.

8) La formation économique-sociale se compose en outre d'éléments ne relevant ni de la superstructure ni de l'infrastructure.

Considérons maintenant la théorie d'el-Sayyed Yassin par rapport à ces analyses socialistes scientifiques sur lesquelles il dit s'être basé.

Lorsqu'el-Sayyed Yassin aborde la question de « caractère social » (adoptée par Erich Fromm), il traite en fait de deux notions : la « formation économique-sociale » et le mode de production. Il considère que ce dernier influe sur la formation générale de l'Identité Nationale, quant à la « formation économique-sociale, dit-il, elle demeure l'élément décisif de la formation d'une identité, c'est-à-dire que l'histoire sociale d'un pays régi par des rapports capitalistes par exemple, est susceptible de créer un type spécifique d'Identité Nationale et réelle, différant plus ou moins du type courant »<sup>34</sup>.

« Que les pratiques politiques, sociales et culturelles d'une société donnée déterminent, en dernière analyse, le type régional d'Identité. En d'autres termes, l'idéologie et la culture politique qui prévaut, de même que les moyens de formation sociale, les modes de pouvoir et l'attitude des individus à leur égard, sont autant de facteurs qui contribuent à déterminer les traits fondamentaux de l'Identité Nationale. »<sup>35</sup>

Rappelons que l'idéologie, la pensée politique et religieuse, l'art, etc., de même que les organes, institutions et organismes qui les expriment sont, selon le concept socialiste scientifique, des composantes de la superstructure, laquelle est le produit de l'infrastructure qui, à son tour, est le produit du mode de production régnant, et non celui d'autres éléments constitutifs de la formation économique-sociale.

La question qui vient à l'esprit est la suivante : si, comme le laisse entendre la deuxième assertion de la théorie d'el-Sayyed Yassin, c'est le mode de production en vigueur et sa superstructure qui sont les piliers fondamentaux sur lesquels est bâtie l'Identité Nationale arabe (bien qu'il ne s'agisse pas de deux piliers, puisque l'un est le résultat de l'autre), cela signifierait que des Identités Nationales régies par un même mode de production seraient identiques. Ces traits ne seraient donc pas propres à l'Identité Nationale arabe puisqu'ils ne la distingueraient pas de l'identité iranienne, turque ou française si on dit que leur mode de production est capitaliste.

Ainsi la thèse concernant la principale caractéristique de l'Identité Nationale arabe perd toute force de persuasion.

La raison qui a conduit el-Sayyed Yassin à cette conception erronée est peut-être qu'il a confondu la superstructure, résultat d'un mode de production donné, avec les principes constitutifs de la « structure économique-sociale » qui ne font pas partie de la superstructure.

Quant à la troisième thèse de sa théorie, c'est la suivante :

« Les diverses identités régionales du monde arabe se distinguent selon leurs structures économique-sociales. En d'autres termes : l'histoire sociale impose à chacune des identités régionales des traits propres qui ne peuvent apparaître chez d'autres identités régionales. Ainsi il peut exister des traits propres à l'identité égyptienne qui ne se retrouvent pas forcément dans l'identité irakienne ou tunisienne par exemple. » <sup>36</sup>

Si nous partons du principe que la structure économique-sociale est le facteur fondamental de l'élaboration de l'Identité d'une société, non seulement la thèse précédente affirmant l'existence d'une Identité Nationale arabe est rendue caduque, mais cela implique en outre qu'el-Sayyed Yassin considère les frontières politiques actuelles comme étant le cadre à l'intérieur duquel se sont constituées les identités régionales (ou « modèles secondaires »). Ce qui reviendrait à dire que l'histoire de l'élaboration des Identités syrienne, libanaise, palestinienne, irakienne, jordanienne devrait débuter après la première guerre mondiale, c'est-à-dire après les accords Sykes-Picot. Qu'avant cela il y avait eu d'autres Identités Nationales différant selon les divisions administratives ottomanes, à moins qu'il n'y en ait eu qu'une seule. Nous devrions aussi nous attendre à trouver autant d'Identités qu'il y a de pays dans le Golfe (mais nous estimer heureux de la constitution de l'Etat des émirats arabes qui réduit ainsi le nombre des Identités Nationales...). Nous pourrions aussi nous amuser à chercher les diverses Identités existant à l'intérieur d'un même pays arabe, puisqu'il existe effectivement des différences caractéristiques entre un habitant d'Alep ou de Damas, un Egyptien du Sud et un Alexandrin (el-Sayyed Yassin n'ayant pas précisé que l'Identité se limitait aux frontières politiques). Cet auteur pourrait-il nier que les éléments de l'un et l'autre pilier auxquels il fait allusion dans sa première thèse : expérience historique commune, langue et héritage arabes communs, qui, selon la théorie socialiste scientifique font partie des facteurs d'élaboration non pas du mode de production mais de la structure socio-économique, sont, dans un sens général, communs malgré l'existence des frontières politiques actuelles ? Et que les divergences à partir desquelles il construit des modèles de seconde importance existent non seulement entre différents pays, mais également à l'intérieur d'un même pays ?

Si l'on suit la logique de la troisième thèse, on aboutit non pas à la preuve de l'existence de « modèles secondaires » mais à celle de Nations, c'est-à-dire à la même idée exprimée par Georges Hanna dans « Rectification du concept de la nation arabe » où il dit :

« Diverses nations anglo-saxonnes appartiennent à une même nation anglo-saxonne, de même que plusieurs nations latino-américaines font partie d'une même nation latino-américaine. Et de même, plusieurs nations arabes différentes appartiennent à une même nation arabe. » <sup>37</sup>

C'est également ce à quoi aboutit el-Bachir ben Salama dans son livre « L'identité tunisienne : ses particularités et ses caractéristiques » auquel el-Sayyed Yassin se réfère lorsqu'il dit : « et l'auteur d'aller plus loin pour prouver qu'il existe une nation tunisienne se distinguant de la nation arabe »<sup>37</sup>. C'est aussi ce que disent les marxistes lorsqu'ils parlent d'Etats et de Nations arabes : leur position ayant été exposée dans *La Revue du Communiste égyptien* n° 3, éditée à Beyrouth (1978), sous le titre « Résumé du dialogue avec le camarade T.T. Chaker et autres : la question du nationalisme arabe ». Ce qui revient à dire qu'el-Sayyed Yassin, bien que voulant défendre l'existence d'une nation arabe, en est arrivé à susciter des doutes à son sujet... à cause du concept d'Identité Nationale qu'il estime être vague et mal défini.

Mais il faut dire que la quatrième assertion d'el-Sayyed Yassin, dans laquelle il dit qu'« il faut refuser tout essai de généralisation qui tenterait d'énumérer les traits caractéristiques de l'Identité arabe comme s'ils étaient immuables » et son analyse des conceptions traditionnelles des traits de l'Identité arabe (que présentent un grand nombre de chercheurs tels Morroe Berger, Saneyya Hamadi ou Halim Barakat) sont des analyses scientifiques valables et convaincantes sur lesquelles on peut se baser pour faire la critique des auteurs signalés par Ezzet Hegazi, c'est-à-dire Choube, Bataille, Sadek el-Azm, Hamed Ammar et Gamil Saliba).

Puisqu'el-Sayyed Yassin annonçait que son étude ne consistait qu'en « Remarques préliminaires » espérons qu'il voudra bien tenir compte de celles-ci.

### *Définition de la Nation*

Quant à la définition de la Nation, donnée par Stambouli et Zeghl dans leur « Patrie, nation et état national dans le monde arabe », entièrement reprise par el-Sayyed Yassin (comme il le dit lui-même) :

« A l'encontre des thèses nationalistes allemandes du début du 19<sup>e</sup> siècle, la Nation ne doit pas être considérée comme un phénomène naturel établi une fois pour toutes et qui serait, comme le disait Fichte, la matérialisation d'un principe spirituel. C'est une réalité historique déterminée par des conditions socio-économiques particulières et contemporaines des premiers stades de l'industrialisation. Elle est le produit d'un mouvement idéologique dont les intellectuels et les masses prolétaires étaient l'avant-garde. L'objectif de ce mouvement était l'hégémonie et la prise du pouvoir de l'Etat par l'intermédiaire des nationalistes. D'autre part, une idéologie étant sélective, elle se constitue habituellement par la mise à l'écart de certains traits de la culture nationale au profit de certains autres. »<sup>38</sup>

elle n'est autre qu'une défiguration non-scientifique de la définition stalinienne de la Nation. Reportons-nous donc aux sources.

La définition donnée par Staline en 1913, dans son article « Le marxisme et la question nationale » est celle à laquelle se tiennent la plupart des partis communistes arabes actuels. C'est pourquoi nous avons jugé nécessaire de l'examiner ici de plus près vu que c'est elle qui est à l'origine des mots d'ordres de « Nation arabe unique », « Nation arabe en formation » et Nations ou nationalités arabes sur la base des frontières politiques actuelles.

Avant d'aborder la définition stalinienne de la Nation, rappelons en quoi consiste la notion de « définition » dans la pensée marxiste. Car le mot « définition » n'existe pas dans le dictionnaire philosophique russe, mais c'est à partir de la notion de « concept » que nous pouvons nous en faire une idée, voici comment il y est défini :

« Un concept est le produit historique de la connaissance qui évolue de l'inférieur au supérieur. Prenant l'expérience pour base, il améliore et précise les vieux concepts formant ainsi de nouveaux. C'est pourquoi un concept n'est jamais statique, définitif ou absolu. Il est en continuelle évolution et changement car il tend toujours vers une réflexion plus précise sur la réalité. » <sup>39</sup>

Quant à Lénine, il dit :

« Un concept doit être clair, cerné, maléable et mobile, relatif à des relations interchangeables et englobant les contradictions afin de cerner le monde. » <sup>40</sup>

Elias Morgos, quant à lui, précise que :

« Engels attaque le principe de la définition comme étant contraire à l'esprit de la dialectique parce que ne tenant pas compte du changement et de la transformation, de l'extensibilité et des enchaînements. La véritable définition marxiste consiste dans l'effort continu tendant à cerner le processus objectif ininterrompu du devenir. Aucune définition n'est à même de se substituer aux lois de la dialectique. Les définitions marxistes sont inhérentes au marxisme, c'est-à-dire à la dialectique. » <sup>41</sup>

Et il ajoute :

« Prendre une définition pour point de départ, c'est dévier de l'esprit de l'histoire de l'idéologie marxiste. Puisque le marxisme est la théorie des oppositions et des enchaînements infinis de l'univers ininterrompu des contradictions. » <sup>42</sup>

Abordons maintenant la définition de Staline sur la nation :

« La nation est une communauté humaine, stable, histori-

quement constituée, née sur la base d'une communauté de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique qui se traduit dans une communauté de culture. » <sup>43</sup>

Mais il ajoute :

« Il est nécessaire de souligner qu'aucun des indices mentionnés ne suffit, pris isolément, à définir la nation. Bien plus : il suffit qu'un seul de ces indices manque pour que la nation cesse d'être nation. » <sup>44</sup>

« Seule la présence de tous les indices pris ensemble nous donne une nation. » <sup>45</sup>

« En fait il n'existe pas d'indice unique caractérisant une nation. Il existe seulement un ensemble d'indices sur les bases desquels la comparaison d'une nation à l'autre peut permettre de constater que l'un (le caractère national) ou l'autre (la langue ou le territoire ou les conditions économiques) assume un rôle prépondérant. La nation se compose de l'ensemble de ces indices. » <sup>46</sup>

« La nation n'est pas seulement une catégorie historique d'une époque déterminée, l'époque du capitalisme ascendant. Le processus de liquidation du féodalisme et de développement du capitalisme est, en même temps, un processus de constitution des hommes en nations. » <sup>47</sup>

Ainsi qu'on le disait plus haut, toute définition faisant partie du domaine des sciences de l'homme perd son sens si elle ne s'inscrit pas à l'intérieur d'un cadre donné, car elle dépend à la fois de l'objectif fixé et de l'angle sous lequel on s'est placé pour définir le concept ou le phénomène que l'on tente de cerner. En d'autres termes, une définition est arbitraire et conjecturale.

Aussi Staline, bien que disant dans sa définition que « la nation... est une communauté humaine historiquement constituée », ajoute qu'elle « n'est pas seulement une catégorie historique, mais une catégorie historique d'une époque déterminée, l'époque du capitalisme ascendant ». Or, si la nation est une catégorie historiquement constituée, cela veut dire qu'elle n'est pas liée à une époque particulière, en l'occurrence le capitalisme ascendant. C'est le cas de certaines nations en Union soviétique qui se trouvaient à un stade antérieur à celui du capitalisme avant d'accéder directement à celui du socialisme après la Révolution d'octobre. C'est également le cas d'autres nations du tiers-monde ou d'autres nations qui furent constituées bien avant l'époque du capitalisme ascendant. Nous sommes tout à fait autorisé à soutenir ce point de vue, d'autant plus qu'il ressort dans d'autres passages des écrits du fondateur du marxisme léninisme comme les suivants :

« Celui qui se noie dans des jugements nationalistes pré-établis ne sera pas capable de voir dans cette opération (celle

d'amalgame que le capitalisme crée entre les nations) une révolution historique considérable détruisant la solidité nationale dans divers pays éloignés, en particulier des pays arriérés comme la Russie. » <sup>48</sup>

Dans le manifeste du parti communiste, Marx et Engels disent :

« Par le rapide perfectionnement des instruments de production et des moyens de communication, la bourgeoisie entraîne dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. Le bon marché de ses produits est la grosse artillerie qui bat en brèche toutes les murailles de Chine et fait capituler les barbares les plus opiniâtrement hostiles aux étrangers. Sous peine de mort, elle force toutes les nations à adopter le mode bourgeois de production ; elle les force à introduire chez elle la soi-disant civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoises. En un mot, elle se façonne un monde à son image. » <sup>49</sup>

En 1925, en réponse au camarade Simietsin, chef de file du parti yougoslave, Staline disait à propos de l'affirmation selon laquelle le mouvement nationaliste était bourgeois :

« C'est une affirmation faite par Staline en 1913, avant la guerre mondiale impérialiste et avant la Révolution d'octobre. Mais maintenant la situation a changé, le mouvement nationaliste est en premier lieu un mouvement de masses laborieuses et, à l'origine, un mouvement paysan. » <sup>50</sup>

D'autre part Lénine, dans un article intitulé « Sommaire d'une discussion sur l'auto-détermination », paru en 1916, c'est-à-dire après l'apparition de la théorie stalinienne de la nation, considérait les pays colonisés comme étant des nations. Alors que, comme chacun le sait, l'économie d'une colonie est dépendante de celle de l'état colonisateur. De même qu'il considérait la Pologne comme une nation bien qu'étant, à l'époque, partagée entre trois nations : la Russie, l'Allemagne et l'Autro-Hongrie et ne possédait, par conséquent, ni vie économique commune, ni cohésion économique nationale <sup>51</sup>.

Dans sa réponse à Lénine, intitulée « La question nationale et le léninisme », Staline refuse de considérer l'état comme un des indices d'une nation (ainsi que certains camarades l'avaient proposé). Selon lui, ce cinquième indice n'est acceptable ni théoriquement ni politiquement parce que : 1) cela impliquerait que l'on ne pourrait considérer l'Irlande comme une Nation avant qu'elle ne soit constituée en état indépendant ou la Norvège avant sa séparation de la Suède ou l'Ukraine lorsqu'elle était divisée entre la Russie et l'Autriche ; 2) cela justifierait que les pays colonisés ne soient pas considérés comme des nations par les pays colonisateurs et impérialistes » <sup>52</sup>.

La véritable question qu'il convient de poser à ce propos est : la

communauté de vie économique peut-elle être posée comme étant l'un des indices d'une nation et doit-elle être nécessairement liée au stade du capitalisme ? Car, comme on vient de le dire, l'économie d'un pays colonisé fait partie de celle du pays colonisateur, c'est-à-dire qu'une nation divisée entre plusieurs états colonisés ne peut pas avoir une vie économique unifiée.

D'autre part, la société de mode asiatique jouissait bien d'une communauté de vie économique sans pour autant avoir eu aucun rapport avec le stade du capitalisme. Sa nature n'était certes pas comparable à celle de la vie économique des pays capitalistes modernes, mais elle avait un marché, des centres économiques et culturels : une communauté de vie économique. Ainsi, dès que nous nous écartons des structures économique-sociales européennes on se trouve confronté à plusieurs problèmes de ce genre...

On ne pourra traiter en détail de la théorie stalinienne et de sa définition de la nation, dont il dit : « on doit reconnaître que la théorie marxiste russe sur la nation est la seule juste »<sup>53</sup>, mais on peut dire brièvement que Staline a posé une définition conjecturale et arbitraire pour tenter de résoudre un problème politique précis auquel il se trouvait confronté à l'époque. Mais le fait qu'il ait réussi à surmonter ce problème n'implique absolument pas que sa définition soit applicable à toutes les situations théoriques ou politiques. Prenons par exemple la condition d'une économie unifiée qu'il pose et que celle-ci ne peut être réalisée qu'à l'époque du capitalisme ascendant. C'est une condition tout à fait arbitraire et conjecturale, valable uniquement pour le problème pour lequel elle a été établie. Elle n'est pas adaptable aux pays colonisés ou à ceux du mode de production asiatique. De même qu'aucun argument scientifique ne nous oblige à prendre le mode de production capitaliste comme seul à former l'une des particularités d'une nation ou qu'une autre nation n'en serait pas une si cette particularité venait à manquer.

Ne serait-on pas, par conséquent, en droit de réfuter cette particularité avec les limites que Staline a posées sans pour autant impliquer des problèmes doctrinaires ou politiques. Mais le fait est que Staline, pour s'être basé sur le mode de production capitaliste, s'est trouvé obligé, pour combler le fossé existant entre le stade tribal et celui de la Nation (telle qu'il la conçoit), d'inventer (un stade) auquel il a donné le nom de « peuple ».

En ce qui concerne la question de l'Etat, on constate que si Staline n'a pas posé l'état national comme indice d'existence d'une nation, ce n'est pas pour justifier les positions impérialistes vis-à-vis de leurs colonies ou celles des mouvements nationaux séparatistes en Union soviétique, mais pour pouvoir être à même de considérer la Pologne et l'Ukraine comme des nations, nonobstant le problème d'unité de vie économique. Mais il est certain que si le camarade Staline avait été parmi nous actuellement, les cas de l'Allemagne, du Vietnam et de la Corée lui auraient posé des problèmes...

Dans ces conditions, peut-on considérer la définition stalinienne comme étant réellement « marxiste » ? Pas à mon avis, car si tel était le cas, elle aurait dû être à même de tenir compte de la fonction de l'Etat (qu'il fasse ou pas partie des indices énumérés dans la définition). Car comment s'attendre à trouver une liaison économique interne du Vietnam, de l'Allemagne ou des Arabes avant leur unification respective ? Rappelons à ce propos ce passage de Maxime Rodinson :

« Comment une telle définition peut-elle servir de base à l'étude de la question nationale dans les pays arabes ? Lorsque de l'Océan à la Vallée du Tigre et de l'Euphrate nous nous trouvons devant une région très étendue, dont les habitants ont une même langue écrite, bien que la parlant en plusieurs dialectes quelquefois très différents. Leur formation psychique comporte plusieurs facteurs communs relatifs à la religion islamique et à la littérature arabe qui constituent leur héritage commun. Mais la majorité de cette population ignore jusqu'à son histoire la plus proche. Les nombreuses particularités de ces pays nous conduisent-elles pour autant à déduire qu'il n'existe pas de Nation arabe ? En ce qui concerne l'unité économique, on ne peut même pas l'envisager dans une région aussi variée. Devrions-nous alors parler de nation syrienne ou de nation libanaise ? ou syro-libanaise ? ou syro-libano-palestino-jordanienne par opposition à une nation égyptienne par exemple ? et condamner l'union de la République Arabe Unie comme étant contre nature ? »

C'est donc à partir de cette définition de Staline que les marxistes arabes ont élaboré leurs théories sur la Nation arabe, laquelle se trouve dès lors revendiquée sur des bases territoriales, correspondant aux frontières politiques actuelles, au nom de « nation en cours de formation » ou « nations et nationalités arabes » ou « nation à formation achevée ». C'est ce qu'ont fait les marxistes syriens, libanais, irakiens, soudanais, égyptiens et algériens.

De toute manière, un fait demeure certain : on peut distinguer un Arabe d'un Anglais, d'un Allemand, etc, et cela n'est pas dû à la langue, puisqu'il existe plusieurs nations parlant la même langue, ni aux conditions matérielles ou au mode de production. Et si, comme certains l'affirment, la notion d'Identité Nationale n'est d'aucune utilité au stade où elle se trouve actuellement, il n'en demeure pas moins qu'il est toujours possible de distinguer une nation d'une autre. Il est en outre certain qu'il existe un caractère national, ou, comme le dit Mohammad Ahmad Khallaf-Allah, un « mode de culture », le mot culture étant pris ici au sens scientifique défini par Sayyed Eweiss dans l'ouvrage cité plus haut. Ce caractère n'est ni stable ni rigide, il évolue et subit les influences des conditions de développement de la société. Les rapprochements internationaux actuels sans cesse accrus par les échanges

culturels et les moyens de communication contribuent à réduire les spécificités des diverses cultures nationales, mais la difficulté de trouver une définition précise de ce caractère ne nie pas son existence. De même qu'on ne peut le prendre comme critère de reconnaissance ou de non-reconnaissance d'une nation. Car notre incapacité de définir le caractère national spécifique des arabes durant une période historique donnée ne veut pas dire qu'il n'existe pas. Cette constatation ne concerne d'ailleurs pas seulement les Arabes mais également toutes les autres nations : si l'on admet l'existence des autres nations sans être à même d'en définir scientifiquement le caractère, alors pourquoi se poser tant de questions en ce qui concerne les Arabes, et pourquoi sous cette forme ? Pourquoi y revient-on sans cesse depuis 1973 et pourquoi se concentre-t-on sur ce que l'on nomme Identités Nationales régionales correspondant aux frontières politiques actuelles alors que nous savons tous par qui et comment elles ont été établies ?

Tous ces travaux ne font que contribuer à faire douter de l'existence d'une Nation arabe, certains allant jusqu'à affirmer l'existence de plusieurs nations arabes dans cette région que nous nommons Nation arabe.

Et la question relative aux raisons et à l'utilité d'un effort tendant à la réalisation de l'Unité arabe se trouve ainsi à nouveau soulevée. Mais le plus curieux, c'est que le Centre d'Etudes de l'Unité Arabe, qui avait été créé à partir d'une conviction en l'existence d'une Nation arabe et de la nécessité de l'unité arabe, se trouve, à l'heure actuelle, en train de faire exécuter des études de terrain sur le thème de « Sondage de l'opinion publique arabe sur la question de l'unité ». Comme si la réalisation ou non-réalisation de l'unité arabe dépendait des résultats de ce sondage. Toujours est-il que l'un des gouvernements arabes a ordonné l'arrêt de la poursuite de ces sondages sur son territoire et que les autorités d'un autre pays en ont refusé l'autorisation.

De nombreux points d'interrogation planent autour de ce soudain regain d'intérêt, dès après 1973, pour les études concernant le monde arabe. Voilà qu'on prévoit l'ouverture d'un institut patronné par un certain Vatikiotis, censé être subventionné par la Grèce, et qui invite à un colloque auquel devraient participer un certain nombre d'économistes et de politiciens arabes. Des organisations dont on ne connaît pas l'origine des subventions regroupent des sociologues chargés d'entreprendre des études sur le monde arabe. Une recherche sur les minorités dans le monde arabe est actuellement en cours au nom du Centre d'Etudes Stratégiques d'Al'Ahrām : elle est financée par la Fondation Ford. Des études, subventionnées par le Conseil Œcuménique des Eglises, sont consacrées aux minorités et sectes religieuses dans le monde arabe. Les recherches sont entreprises par des savants arabes, l'étape actuelle étant principalement réservée aux sociologues.

Il est certain que nous avons besoin de faire entreprendre des études et des recherches, et il n'y a pas de doute que ne pas profiter de l'expérience de nos savants dans leurs domaines respectifs est une perte énorme que nous ne pouvons admettre. Mais il faut aussi et surtout

poser les questions suivantes : Qui planifie ces recherches ? Qui les subventionne et à qui profitent-elles ? Il se peut que l'objectif de cette effervescence autour de l'Identité Nationale Arabe soit d'en arriver à la conclusion qu'elle n'existe pas ; son but avoué est peut-être de prouver l'existence de plusieurs nations arabes. Mais est-ce un objectif suffisant ? Car il se trouve que les résultats de ces travaux (comme ceux qui sont entrepris sur les minorités, mis à part la notion de minorité qui y est entendue) peuvent très bien être utilisés pour fomentier des troubles ou être brandis à l'occasion, au moment opportun... Tout cela dépend évidemment de celui qui en réunit les résultats. Nous ne pensons pas, quant à nous, que l'objectif de la Fondation Ford, par exemple, soit la résolution de ces problèmes du fait que sa façade soit, dans ce domaine, le Centre d'Etudes Stratégiques d'El-Ahram, dont les instruments sont nos savants arabes.

J'estime, pour conclure, qu'il serait régulier de se reporter aux propos de Saad-el-din Ibrahim figurant en tête du présent article.

Traduit par 'Alia Cherif.  
Le Caire - 1981.

#### NOTES

1. Dr Saad-el-din Ibrahim, *El hawar hawl 'eroubet Masr wel qawmeyya el 'arabeyya* [Dialogues sur l'arabisme de l'Egypte et le nationalisme arabe]. Centre d'Etudes Stratégiques et Politiques d'El-Ahram, Le Caire 1978, p. 2.

2. Dr Nadia Salem, *El chakhseyya el qawmeyya el 'arabeyya beyn el derasât el wataneyya wel tagrebeyya* [L'identité arabe entre les études nationalistes et les essais], Megallet qadâya 'arabeyya [Revue Cause Arabe], El mo'assassa el 'arabeyya lel derasât wel nachr [Fondation arabe d'études et d'éditions], Beyrouth mai-juin 1978, p. 5.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 6.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. El-Sayyed Yassin, *El chakhseyya el 'arabeyya : el nasq el ra'issi wel an sâq el Far 'eyya, molahazât awaleyya* [L'identité arabe : le modèle principal et les modèles secondaires, considérations préliminaires], Megallet el mostaqbal el 'arabi [Revue de l'Avenir arabe], Merkez derassât el wahda el 'arabeyya [Centre d'Etudes de l'Unité arabe], n° 3, Beyrouth 1978-9, p. 144. Cette recherche a été présentée à la Rencontre de Tunis sur l'unité et la diversité de l'Identité arabe en avril 1978 et au Colloque sur les modes de société et de culture dans le monde arabe en novembre 1978. Elle a été publiée dans Megallet el Fekr el 'arabi [Revue de la Pensée arabe], Ma'had el enma' [Institut du Développement], Beyrouth 1978, n°s 3 et 4, ainsi que dans l'ouvrage sur l'arabisme cité en note 1. Les références de la présente étude renvoient à l'édition de la Revue de l'Avenir arabe.

9. *Ibid.*, p. 144.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. Dr Sayyed 'Eweiss, *Hawl mafhoum el chakhseyya el 'arabeyya* [Sur la notion d'identité arabe], p. 8.
13. *Ibid.*, p. 1.
14. *Ibid.*, p. 7.
15. *Ibid.*, p. 10.
16. Lénine, *Œuvres complètes*, Maison d'éditions en langues étrangères, version anglaise, Moscou 1953, t. 22, p. 339.
17. Dr Sayyed 'Eweiss, *op. cit.*, p. 11.
18. Dr 'Ezzet Hegazi, *El chakhseyya el 'arabeyya, wahda am tenawo'* [L'identité arabe, unité ou diversité], p. 10.
19. *Ibid.*, pp. 10-11.
20. *Ibid.*, p. 14.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 16.
25. El-Sayyed Yassin, *op. cit.*, p. 140.
26. *Dictionnaire philosophique* (éd. anglaise), Maison du Progrès, Moscou 1967, p. 419.
27. *Les Principes du marxisme-léninisme* (éd. anglaise), Maison d'édition en langue étrangère, Moscou 1961, p. 151.
28. *Ibid.*, p. 153.
29. Keller Kovalson, *Le Matérialisme historique* (trad. arabe), Dâr el gamahîr, Beyrouth-Damas, p. 27.
30. *Ibid.*, p. 75.
31. Marx, « Introduction à la critique de l'économie politique » in Marx et Engels, *Œuvres choisies* (éd. anglaise), Maison d'édition en langue étrangère, Moscou 1955, t. I, p. 363.
32. Marx, « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », in Marx et Engels, *op. cit.*, p. 272.
33. F. Agapowski, « L'idéologie et la Superstructure », Lettre de Engels à Bloch (version anglaise), Londres 1976, pp. 38-39.
34. El-Sayyed Yassin, *op. cit.*, p. 145.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, p. 153.
38. *Ibid.*, p. 146.
39. *Dictionnaire Philosophique*, *op. cit.*, p. 88.
40. Lénine, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 38, p. 146.
41. Elias Morqos, *El Marisseyya el sofyeteyya wel qadâya el 'arabeyya* [Le marxisme soviétique et la Cause arabe], Dâr el haqiqa, Beyrouth, p. 32.
42. *Ibid.*, p. 53.
43. Staline, *Œuvres complètes* (éd. anglaise), Maison d'édition en langues étrangères, Moscou, 1953, p. 307.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*, p. 308.
46. *Ibid.*, p. 311.
47. *Ibid.*, p. 312.
48. Maxime Rodinson, *Sur la théorie marxiste de la Nation. La question de nationalisme, L'unité arabe et le marxisme*, Dâr el haqiqa, Beyrouth, p. 72.
49. Marx et Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste dans Œuvres choisies*, *op. cit.*, p. 33.
50. Elias Morqos, *op. cit.*, p. 30.
51. Lénine, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 22, p. 320.
52. Staline, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 11, p. 348.
53. *Ibid.*, p. 350.
54. Maxime Rodinson, *op. cit.*, p. 66.

## **PHARAON EST MORT... VIVE LA NOMENKLATURA !**

Amr IBRAHIM

Des taxis sans clients que rien ne semble pouvoir arrêter. Des immeubles tout neufs qui n'arrêtent pas de s'écrouler. Un pain presque gratuit qui n'a pas son pareil. Une ligne de trolleybus qui traverse la capitale au même tarif depuis vingt ans. Des myriades de voitures dont la plus modeste — BMW ou Mercedes — vaut quinze à vingt ans du traitement, toutes indemnités comprises, d'un professeur d'université en fin de carrière. Des loyers d'appartements au prix d'un bon repas. Encore 70 % d'analphabètes. Une petite annonce qui propose en français dans le plus grand quotidien de langue arabe un appartement spacieux sur ... l'Avenue Foch. Une autre offre un emploi en anglais ; l'une des principales conditions : être de « good family ». Un kilo de viande plus un demi-kilo de fromage au prix de deux bouteilles d'eau minérale. Quatre leçons particulières qui valent plus cher que le traitement d'un assistant d'université. Un œuf plus cher qu'à Paris. L'Etat s'engage à donner un emploi à tout titulaire d'un diplôme supérieur. Des quartiers entiers au Caire et ailleurs sans eau de 7 h du matin à 11 h du soir. Mille dollars payables comptant et en dollars pour accéder à un club sportif géré par l'Etat. Douze ans d'attente pour une ligne téléphonique : à l'heure qu'il est l'intéressé attend toujours ; son voisin l'a eue en trois mois. Les meilleurs médecins du monde dans des hôpitaux absolument gratuits. Des chemises sur mesure de la meilleure coupe et dans le plus beau coton de la terre pour trois fois rien. Des médecins dont les honoraires vont du simple au quadruple selon ... la rapidité avec laquelle ils vous reçoivent. Des chemises griffées pour deux mois de travail. Un Egyptien parmi les responsables du programme spatial américain. Des étudiants américains boursiers du gouvernement égyptien pour faire

des études de médecine. Des appartements aussi chers à l'achat que s'ils étaient sur les Champs Elysées. Des centaines de milliers qui s'en vont bonifier des déserts qui dorment sur les océans de pétrole. Des Egyptiens régulièrement en vacances sur la Côte d'Azur ou en Suisse. L'un des revenus les plus bas du monde par tête d'habitant.

L'incohérence économique, la coexistence de pénuries chroniques et de surabondances sectorielles, la désorganisation du marché du travail, l'existence d'une économie parallèle apparemment incompatible avec l'économie officielle ou déclarée, la prospérité de la majorité des agents économiques opérant sur le marché noir, le statut de plus en plus « officieux » d'opérations franchement illégales que ce soit dans le commerce, l'industrie ou les professions libérales. Tout ceci n'est pas, loin de là, l'apanage de l'Egypte, ni même de ce qu'il est convenu d'appeler le tiers monde. Regardez de près une démocratie populaire. Les apparences sont mieux préservées, encore que même cela ne soit plus vrai dans des pays comme la Pologne ou la Tchécoslovaquie, mais les mécanismes sont les mêmes.

L'Occident n'échappe d'ailleurs pas à ce désordre. On ne peut plus cacher aujourd'hui que le circuit « noir » rapporte à l'Italie plus de richesse que son circuit « déclaré » et que d'une manière générale la protection sociale est souvent l'équivalent occidental des emplois fictifs du tiers monde.

Nous ne ferons donc pas ici l'énième procès de la politique d'ouverture du défunt Président Sadate ou l'inévitable critique de l'incohérence des choix économiques de son prédécesseur<sup>1</sup>.

L'enjeu est ailleurs. Sous Nasser l'Occident tournait en dérision « l'enthousiasme aveugle » de la majorité des Egyptiens, notamment des jeunes, aujourd'hui on ne comprend pas très bien leur désenchantement. Nasser et Sadate ont eu tous deux aux yeux de l'Occident des funérailles « anormales ». Le premier, vaincu sur presque tous les fronts, laissait un pays occupé, une économie exsangue, des institutions non représentatives de la volonté populaire et une classe de rapaces qui avait fait son beurre de tous les malheurs du pays. Il eut droit à l'hommage le plus sincère et le plus impressionnant que le peuple ait jamais rendu à l'un de ses gouvernants dans toute l'histoire (pourtant bien longue) de l'Egypte pour autant qu'il nous soit possible d'en remonter le cours. Le second avait récupéré ce que le premier avait perdu, mis un terme à 38 ans de guerre, rendu à beaucoup un droit à l'expression que le premier leur avait confisqué. Il a été enterré en cachette ou presque.

Serait-ce à cause d'Israël ? Certainement pas. Une enquête honnête verrait vite que les Egyptiens hostiles à la paix avec Israël sont peu nombreux. Le voyage à Jérusalem a valu à son auteur une popularité réelle, un de ces élans spontanés de sympathie complice dont peu de dirigeants au monde, et en tout cas dans le monde arabe, peuvent se prévaloir. Une fois accompli le premier pas la plupart des Egyptiens n'ont pas fait le détail. D'un côté l'évacuation, de l'autre la reconnais-

sance. Le marché n'était pas seulement acceptable, il était inespéré. Car, si tout le monde ici était fier de l'exploit que constituait la traversée du canal, on savait bien quelle avait été l'issue réelle de la guerre : Suez, l'une des principales ville du pays, siège de la plus importante raffinerie de pétrole, détruite aux trois quarts ; un bon tiers de l'armée opérationnelle encerclé dans les sables du Sinaï ; les Israéliens (pour la première fois) à une centaine de kilomètres de la capitale.

Faut-il rappeler que le Sinaï qualifié un peu vite par certains de « bout de désert » rapportait au pays en 1979 près du cinquième de ses revenus ?<sup>2</sup>

Faut-il d'autre part souligner que dans leur écrasante majorité les Egyptiens sont loin de porter les Palestiniens dans leur cœur ? Convaincus, à tort ou à raison, d'avoir été pratiquement les seuls à faire les frais des quatre guerres israélo-arabes<sup>3</sup>, s'ils ont, comme tout le monde, beaucoup de pitié pour les réfugiés, ils nourrissent une hostilité grandissante à ceux des Palestiniens « qui s'en sont tirés ». Ils ont le sentiment que des milliers de Palestiniens se sont faits « une rente de situation » du fait de la perpétuation de l'état de guerre. Le niveau de vie « anormalement élevé » des élites palestiniennes dans le monde arabe leur paraît « particulièrement indécent » comparé à celui « anormalement bas » des élites égyptiennes qui ont refusé de s'expatrier. A cela s'ajoute que les Egyptiens qui émigrent, que ce soit en Amérique du Nord ou dans le monde arabe, se heurtent partout au barrage des émigrants palestiniens ou syro-libanais, souvent mieux implantés qu'eux et disposant de réseaux de solidarité plus efficaces. La bataille sans merci que les communautés ou les individus se livrent laisse des traces indélébiles. Or l'émigration égyptienne dont la taille prend des proportions impressionnantes commence à avoir depuis quelques années aussi bien sur le plan économique que socio-politique une influence déterminante sur les choix du pays. Pour ne prendre qu'un exemple : en 1979 les salaires rapatriés des émigrés représentaient pour le pays une source de revenus supérieure aux revenus réunis du pétrole et du Canal de Suez (2 214 millions de dollars contre 1 966 millions)<sup>4</sup>. Pour avoir un ordre de grandeur le tourisme n'a rapporté la même année à la terre des Pharaons que 601 millions de dollars.

Il s'agit là bien entendu de chiffres officiels. Il va sans dire que les devises rapportées par les émigrés sont très nettement supérieures. Elles alimentent un marché noir de devises qui oblige l'Etat à corriger périodiquement la parité officielle de la livre égyptienne. Selon François Rivier<sup>5</sup> il y aurait eu en 1980 entre 600 000 et un million de travailleurs égyptiens dans le seul monde arabe. Avec les émigrants d'Amérique du Nord ceci signifie que 4 à 5 millions d'Egyptiens vivent directement de l'émigration ou de ses retombées familiales, soit environ 10 % de la population (le dernier recensement, publié en avril 80, donne 42 millions d'Egyptiens).

Une analyse superficielle pourrait en conclure qu'otages d'un monde arabe hostile à la politique d'entente séparée avec Israël ces Egyptiens

ont tendance à désapprouver les accords de Camp David, à entraîner dans leur désaccord leurs proches et constituer ainsi un front de refus intérieur. C'est mal connaître et le circuit économique où s'insèrent ces Egyptiens et la nature de leur émigration. En effet, seule l'émigration en Amérique du Nord et en Europe occidentale a un caractère durable. Ces émigrés là ont vite fait de comprendre que leur intégration culturelle et économique est, vu leur origine, fortement corrélée à leur adhésion aux évidences socio-culturelles de leur environnement et que le droit d'Israël à vivre à l'intérieur de frontières « sûres et reconnues » fait partie de ces évidences. Ils constatent d'ailleurs assez rapidement qu'alors que leurs « frères arabes » n'arrêtent pas de leur mettre des bâtons dans les roues notamment sur le plan professionnel, leurs « cousins juifs » les aident et que d'une manière générale ils bénéficient à leurs yeux d'un préjugé favorable.

Dans le monde arabe l'émigration égyptienne est par contre dans son écrasante majorité « précaire ». On va passer quelques années dans un pays arabe pour « se faire une situation en Egypte ». Il n'y a pas donc, en dernière analyse, d'allégeance envers le pays d'accueil. L'émigré garde en permanence les yeux fixés sur le retour et sur la situation relativement privilégiée où il risque de se trouver à ce moment. Il sait qu'il ne pourra garder son privilège qu'à condition de se conformer à ce qui sera alors le discours dominant de son milieu. En fait, sa situation le rend toujours plus hostile aux « frères arabes » et à leur politique, au retour qu'au départ. Ce n'est un secret pour personne que les Egyptiens sont plutôt maltraités dans les pays pétroliers. Souvent moins bien payés que les Syro-Libanais ou les Palestiniens, sous prétexte qu'ils ont acquis dans leur pays l'habitude d'un niveau de vie plus bas, ils subissent souvent des avanies diverses et n'ont pas de ce fait spontanément tendance à condamner la politique de leur gouvernement.

Sur ce point il serait peut-être temps en dehors du fatras idéologique et rhétorique qui caractérise la plupart des analyses de se poser sérieusement la question suivante : indépendamment du droit et des idéaux de justice ou de patriotisme qui a intérêt :

- a) à la poursuite du statu quo (ni guerre ni paix pour le moment) ;
- b) au déclenchement chronique d'hostilités diverses ;
- c) à la paix instituée, avec les frontières actuelles, c'est-à-dire la liberté de circulation des hommes et des marchandises à travers les frontières israélo-arabes ;
- d) à l'instauration d'un Etat palestinien sur une partie à définir du territoire actuellement occupé par l'Etat d'Israël ;
- e) au démantèlement de l'Etat d'Israël.

La majorité des Egyptiens pour des raisons socio-économiques peuvent s'accommoder des solutions *c*, *d* ou *e*. En aucun cas de *a* ou *b*. La majorité des Syriens, des Jordaniens et des Libanais peuvent, pour des raisons analogues, s'accommoder de *a* ou *b*. En aucun cas de *c* ou *d*, *e* les inquiète. En fait, à part quelques exaltés et quelques ignorants, personne n'envisage sérieusement *e* même si beaucoup de discours

laissent croire le contraire. Les Palestiniens pourraient en désespoir de cause s'accommoder de *d*. Ils font ce qu'ils peuvent pour éviter *a*, *b* et *c*. Les Israéliens s'orientent par la force des choses et à contrecœur vers *d*. Ils ont eu jusqu'ici tendance à croire qu'ils obtiendraient *c* par le biais de *b* vu leur incontestable supériorité militaire. Pour des raisons démographiques évidentes *a* ne joue pas en leur faveur sur le long terme.

Cette combinatoire n'a rien à voir avec l'idéologie, qu'elle soit socialiste, nationaliste arabe, sioniste, libérale ou autre mais avec les dures réalités de la géopolitique et des échanges économiques.

La grande croisade anti-israélienne n'intéresserait l'Egypte que dans la mesure où elle lui assurerait l'hégémonie économique sur l'ensemble du marché proche-oriental. C'était le sens dernier des guerres d'Ibrahim Pacha contre l'empire ottoman. L'existence sur le territoire de la Palestine d'un Etat moderne avec des capacités productives très largement supérieures à ses besoins entrave ce projet, d'où la nécessité de le détruire. On imagine bien une infrastructure commerciale et bancaire libano-palestino-syrienne soutenue à l'intérieur comme à l'extérieur du monde arabe par une industrie et une agriculture égyptiennes à grand rendement. Rêve d'autant plus réalisable en apparence que la zone présente une communauté importante de traits culturels, linguistiques et historiques. A priori les Syriens peuvent entrer dans ce jeu dans la mesure où ils nourrissent le secret espoir de domestiquer à plus ou moins brève échéance le monstre. L'extension du secteur bancaire et commercial (déjà avancée au Levant dans les années cinquante) est l'un des traits dominants de l'économie moderne. Rien n'interdit que dans le jeu de la complémentarité le pouvoir réel soit aux mains des Levantins (*al chawâm* comme on les appelle toujours en Egypte).

Fortement contrecarré à la fois par l'Occident et par l'émergence des pays arabes pétroliers, ce projet s'est évanoui et l'orientation des pays de la région à l'égard d'Israël s'en est trouvée profondément modifiée. Il est totalement faux d'avancer que le pétrole est une arme « contre Israël ». La présence du pétrole dans la région est au contraire la garantie la plus sûre et de l'existence d'Israël dans des frontières « confortables » et de la division irréductible du Proche-Orient arabe entre Egyptiens et Levantins.

Faute de pouvoir dominer le Levant, l'Egypte doit se garantir sa non-belligérance. Toute formule qui recule une frontière sûre à l'Est devient, quelle qu'elle soit, la bienvenue. Comme de plus l'Egypte n'a pas plus besoins de chercher son pétrole à l'Est de ses frontières et qu'à terme elle n'enverra plus d'émigrés dans le Golfe, qu'elle n'a d'ailleurs plus intérêt à y envoyer des émigrés que dans le cadre de contrats de coopération « à l'occidentale », il lui suffit à l'Est de n'être en butte à l'hostilité d'aucun de ses voisins. Il en va autrement pour l'Ouest qui « riche et vide » devient sa zone de colonisation potentielle.

Il en va tout autrement des pays arabes du Levant coincés au propre comme au figuré par leur simple existence et par l'existence d'Israël, forcés d'investir les Etats pétroliers, et ne pouvant le faire que si la

menace de guerre déverse la manne pétrolière sur « les postes avancés » et à condition que ladite guerre à laquelle aucun des pays arabes du Levant ne peut sérieusement faire face n'ait jamais lieu. La situation est bien entendu compliquée par la concurrence des Palestiniens. S'ils retrouvaient même partiellement un Etat, la situation de paix qui s'en-suivrait ruinerait probablement le Liban, certainement la Syrie.

Il importe ici de noter que la Syrie ne vit plus depuis longtemps sur ses ressources propres mais sur l'aide extérieure. Le Liban, par contre, en dépit de la guerre civile, connaît une prospérité relative dont témoigne l'excellente tenue de sa monnaie, le dynamisme de son commerce et le maintien à un taux exceptionnellement élevé de l'investissement foncier et immobilier.

Disons pour plus de clarté que le rêve libanais — en grande partie réalisé — d'une zone restreinte de libre échange dans une région en guerre ou tout simplement dans une crise telle que les échanges nécessaires ne puissent s'effectuer que via le Liban correspond à la vocation historique du Levant tout entier. Dans ces conditions la paix peut être fatale au Levant, à une époque où les activités primaires et secondaires de la région sont agonisantes et les grandes voies de communication terrestres traditionnelles abandonnées au profit de l'avion ou de voies terrestres mais trop rapides pour que le transit des hommes et des biens bénéficie aux régions traversées.

A l'opposé la paix avec Israël n'est, en définitive pour l'Egypte, que la conséquence de ces mêmes contraintes géopolitiques incontournables. Sadate n'est même pas allé plus vite qu'il ne le fallait. En acceptant le plan Rogers avant de mourir, Nasser avait dans les faits reconnu l'inutilité de la guerre d'usure et ouvert la voie à la négociation. Nasser avait pris sa décision sans tenir compte de la politique des autres pays arabes, sans même les consulter. Sadate est allé jusqu'au bout de la logique de cette initiative.

Si les riches, nouveaux ou anciens, ont dans l'ensemble discrètement festoyé à la mort de Nasser, ils ont pu regretter d'un point de vue humain l'assassinat de Sadate et même apprendre la nouvelle avec une certaine appréhension. Dans la mesure cependant où l'annonce de l'attentat s'accompagnait pour la majorité des gens de l'annonce de l'échec du projet politique qui l'accompagnait, les bénéficiaires du régime n'ont pas vraiment eu le temps d'avoir peur. Le rapport des forces, affiché ou réel, a beaucoup changé et la mort du chef de l'Etat quel que soit le prestige de celui qui occupe la fonction n'a plus du tout en 81 la signification politique et sociale qu'il avait en 70. Non que le régime se soit démocratisé ou que la fonction soit moins importante. Simplement elle est mieux rivée à la classe qui la soutient, beaucoup plus « pyramidale », la base de la pyramide n'étant plus d'ailleurs le peuple mais l'ensemble de la classe dominante. Cette dernière, dont de larges secteurs se méfiaient de Nasser en raison de sa propension chronique à rechercher un renouvellement de sa légitimité auprès des masses populaires et à se prévaloir de cette légitimité « retrouvée »

contre tel ou tel groupe de pression au sein de la classe dominante, avait fini par adopter Sadate. En échange ce dernier l'avait laissée asseoir un pouvoir économique et politique collectif.

Ainsi, M. Moubarak ne sort plus des rangs des officiers libres et ne peut plus de ce fait se prévaloir d'une légitimité historique devenue totalement étrangère à la classe dominante dont il est par contre un produit authentique. Sa dette à l'égard de cette classe est le résultat d'un véritable contrat non écrit dont les termes sont d'autant plus contraignants pour les partenaires qu'il entérine les conditions non avouées, et dans l'ensemble peu avouables, de la domination économique, politique et surtout culturelle du pays par la petite pyramide<sup>6</sup>.

A la limite un Pharaon dont le prestige personnel est trop important et qui s'est cru autorisé parce qu'il était sorti « globalement gagnant » du conflit israélo-arabe de 1973 à tenir un langage quelque peu excessif et à tout prendre plus nuisible qu'utile aussi bien à l'encontre de l'opposition intérieure que des ennemis extérieurs devenait plus gênant qu'autre chose. En se mettant à dos en une seule semaine plus de dix mille personnes (une moyenne de deux désirs de vengeance par personne arrêtée constitue pour un pays méditerranéen une estimation tout à fait raisonnable) appartenant presque toutes aux milieux sociaux les plus influents du pays et représentant pratiquement toutes les tendances idéologiques de la société, Sadate a commis une erreur. Non que la classe dominante ait une quelconque pitié pour les personnes arrêtées, elle s'accommoderait parfaitement de leur disparition. Mais cette façon « nassérienne » de décimer l'opposition n'est plus de mise.

D'une part ces commerçants/technocrates ont appris à être réalistes et savent que cette forme de répression du fait même de sa rapidité et de son ampleur est inefficace. Il n'a pas fallu plus de dix ans aux Frères Musulmans arrêtés et torturés par milliers en 1954 pour se reconstituer. En 1965 la deuxième vague de répression au moins aussi sauvage que la première n'a pas été beaucoup plus efficace si l'on en juge par le nombre de personnes arrêtées en septembre 81. La situation s'est même considérablement dégradée puisque, pour la première fois, les confréries islamiques sont parvenues à drainer dans leur sillage — sans alliance mais dans un même mouvement d'hostilité générale au pouvoir — l'ensemble de « l'opposition laïque » et que Pharaon a été assassiné après et non avant les arrestations. Pharaon n'est même pas parvenu à localiser le danger véritable, un danger qui, comme l'a fort bien souligné le nouveau Président de la République dans l'une de ses premières prestations publiques, ne menaçait pas le seul chef de l'Etat mais l'ensemble des responsables du pays y compris l'opposition légale<sup>7</sup>.

D'autre part s'il est incontestable qu'en 1954, en 1965 ou en 1981 l'annonce de la mise hors d'état de nuire d'activistes extrémistes musulmans soulage profondément de larges couches de la population, il n'est pas moins vrai que l'arbitraire qui accompagne inévitablement les arrestations effraie ceux-là mêmes dans l'intérêt desquels il existe. La détermination de la classe dominante n'est pas encore telle que ses

franges puissent se sentir à l'abri de ces pratiques. Enfin l'Egypte de l'ouverture (et le nouveau Président a déclaré solennellement à plusieurs reprises qu'il ne reviendrait pas sur cet aspect de la politique de son prédécesseur sinon pour en corriger certaines orientations structurelles) a un besoin vital de l'étranger sous toutes ses formes : aide publique étrangère, opinion publique mondiale et notamment occidentale, tourisme, remises de travailleurs égyptiens expatriés, etc. Sadate accordait une importance telle à l'image de marque de son régime à l'étranger qu'il a suffi que quelques centaines de coptes manifestent contre sa politique lors de sa visite aux Etats-Unis pour qu'il s' imagine en butte à un complot national et international et se laisse happer par l'engrenage d'une colère sacrée qu'il n'assouvit qu'en destituant (fait sans précédent dans l'histoire de l'Egypte moderne) le Pape copte.

La paix sociale doublée d'une apparence de consensus communautaire sur les options fondamentales du régime n'est pas pour la nouvelle classe dirigeante un confort supplémentaire mais la condition *sine qua non* de son hégémonie. M. Moubarak l'a bien compris. Il suffit pour cela de comparer deux conférences de presse devant des journalistes étrangers. L'une tenue en septembre 1981 par Sadate, l'autre en octobre de la même année par Moubarak. Au cours de la première, dérangé par la question d'un journaliste américain, Sadate entre dans une colère noire, pointe nerveusement son index en direction de l'impie et d'une voix saccadée : « Si nous n'étions pas dans un pays démocratique je vous aurais fait fusiller... » Moubarak, lui, semble imperméable à la colère, un peu comme ces vieux routiers de la politique en Occident pour qui il semble indiscutable que ce n'est que lorsque l'on a appris à désamorcer les questions, quelles qu'elles soient, qu'on devient un homme politique. Là encore, Sadate « qui avait pourtant si bien commencé » en expulsant en l'espace d'un mois un correspondant américain et un correspondant français « donnait des signes sérieux de fatigue ».

Reste à savoir pourquoi Sadate qui jouissait à un moment du triple soutien de sa légitimité historique, de la faveur populaire et des Etats-Unis s'est finalement retrouvé plus ou moins isolé à la tête d'une petite pyramide creuse, certes redoutable en termes de pouvoir socio-politique mais destinée à connaître à son tour à plus ou moins brève échéance par rapport au pays qu'elle domine cet isolement au regard duquel le pouvoir le plus absolu reste en dernière analyse bien dérisoire.

### *Les vicissitudes de la légitimité*

Légitimité et identité. Deux maîtres-mots, deux enjeux symboliques essentiels qui reviennent de manière obsédante dans toutes les luttes pour le pouvoir et contre la présence étrangère dans le pays dès la fin de la première guerre mondiale. Deux notions inséparables dans la mesure où l'expression de l'identité n'a d'écho que si elle émane d'une source légitime et que la source n'est légitime qu'à condition qu'on

puisse y reconnaître la projection que l'on a de son identité. Deux notions qui ne deviennent opératoires qu'à partir de ce qu'il faut bien considérer comme l'irruption brutale du peuple sur la scène socio-politique lors de la révolution de 1919.

Sociologiquement il ne s'agissait peut-être pas exactement du peuple. Mohamad Anis n'a probablement pas tort<sup>8</sup> de dire de 1919 que c'était « une révolution d'effendis »<sup>9</sup>. En fait peu importe au regard de ce qui nous intéresse de savoir quelle est la proportion relative d'ouvriers, de paysans, d'artisans etc., qui a participé aux événements de 1919 ; l'important est que progressivement un consensus national s'est fait autour du caractère populaire, unitaire, national et interconfessionnel de ces événements.

La notion « Egypte » sortira de ces événements avec un attribut nouveau : une voix. Cette voix se dotera d'une propriété qui ne l'abandonnera plus toutes les fois où le pays sera confronté à une crise : celle d'être nationale, c'est-à-dire communautaire au sens le plus large de ce terme, ou de ne pas être. 1919 voit la naissance d'une *'umma* (nation/communauté) qui n'est ni la *'umma* des musulmans ni celle des Arabes mais bien celle de l'Egypte et de l'Egypte seule (plus précisément de l'entité Egypte regroupant le Soudan et l'Egypte).

Si le discours occupe ici une place apparemment disproportionnée c'est qu'il n'y a pas eu en Egypte comme en Algérie ou ailleurs de véritable guerre de libération nationale. Le peuple égyptien n'a d'ailleurs eu à affronter militairement et collectivement les Britanniques que trois fois en un siècle. En 1881 lors de l'occupation du pays, en 1919 et en 1956 lors de la campagne de Suez. La durée de l'affrontement fut les trois fois très courte et n'engagea jamais vraiment toute la population.

D'où la place prépondérante dans la vie socio-politique égyptienne depuis 1919 du discours et de la manifestation. Plus précisément de la délégation (*wafd*) qui manifeste au nom du peuple par un déplacement symbolique accompagné ou couronné d'un discours qui a la double fonction de consacrer le rassemblement et, par delà, de signifier la cohésion communautaire et de présenter les revendications du peuple. Cette deuxième fonction, présenter les revendications du peuple, deviendra progressivement une fois la délégation (qu'elle s'appelle ou non *Wafd*) arrivée au pouvoir, l'exposé programmatique de la politique nationale. Une transformation où paradoxalement c'est du peuple qu'on exigera ce qu'on exigeait de l'étranger mais toujours au nom de ce même peuple. L'action du Wafd aura ainsi fixé les conditions mêmes d'un discours légitime. De Saad Zaghloul à Nasser en passant par Nahhas Pacha, tout discours au peuple se fera en son nom c'est-à-dire à l'époque au nom de la nation et procédera de la constatation d'un rassemblement et partant d'un consensus (véritable ou supposé).

Les hommes qui matérialisent dans les rues l'écho du discours peuvent s'y trouver soit spontanément, en 1919 mais aussi (l'auteur de cet article peut en témoigner) les 9 et 10 juin 1967, soit par suite de sombres manœuvres (comme ce fut le cas pratiquement tout au long

de l'année 1954, lors de la lutte pour le pouvoir qui opposa d'une part Nasser d'autre part Néguib et les Frères Musulmans<sup>10</sup>. Tout acte politique se prévaudra nécessairement de leur présence et du discours qui motivait cette présence.

Il y a un cycle historique de l'émergence, de l'épanouissement, de la domination et de la dégénérescence de la représentation légitime et de son aptitude à exprimer l'identité communautaire la plus large depuis 1919. Quatre hommes, un parti, un mouvement et un groupe ponctuent ce cycle. Concurrents et solidaires à la fois, leurs influences s'enchevêtrent :

- Saad Pacha Zaghloul (1860-1927). Il fit de la délégation à la tête de laquelle il alla réclamer l'indépendance le premier et jusqu'à ce jour le seul grand parti populaire formé démocratiquement que l'Égypte ait jamais connu : le Wafd.
- Moustapha Pacha Al Nabhâs (1876-1965). Succédant à Zaghloul Pacha à la tête du Wafd il réussit le tour de force d'être à la fois le *zaiim* (= leader) le plus populaire de 1927 à 1952 et le maître indiscutable de la politique politicienne jouant en permanence sur quatre tableaux : la rue, la Chambre, le Palais et les Anglais, n'hésitant jamais à conclure les alliances les plus inattendues pour rester maître du jeu. Allant beaucoup plus loin que Saad Zaghloul dans son rapport aux foules, c'est à lui que l'on doit la fonction prépondérante du discours théâtral et du personnage de chef charismatique dans la vie politique égyptienne.
- Le Cheikh Hassan Al Banna (1906-1949). Fondateur (en mars 1928) de la confrérie des Frères Musulmans. A la fois largement représentatif et souvent clandestin, son mouvement n'a jamais à ce jour participé directement ou indirectement au pouvoir. Idéologue, écrivant beaucoup et agissant plus auprès de petits groupes que dans des rassemblements importants, le Cheikh croyait beaucoup aux vertus de l'organisation, à la mobilisation idéologique en profondeur des militants et à la nécessité de ne pas brûler les étapes. Si son assassinat le 12 février 1949 dans des circonstances mystérieuses n'a pas empêché la confrérie de se développer numériquement et d'évoluer idéologiquement, le mouvement n'a jamais pu lui trouver un successeur qui fasse l'unanimité des militants et l'on peut dire que l'inconnu qui l'a tué a réussi à décapiter la confrérie.
- Gamal Abdel Nasser (1918-1970). Un condensé saisissant des trois précédents du fait qu'ayant pris de vitesse les Frères Musulmans au sein de l'armée, il saura à la faveur de leur élimination de la scène politique en 1954 ressouder à son profit exclusif la chaîne de la légitimité que Nabhâs Pacha, vieilli, handicapé par l'appareil corrompu d'un parti qui a pris du ventre, avait, bien malgré lui, rompu. L'histoire du régime instauré par les Officiers Libres sera donc aussi surtout l'histoire de leurs tentatives pour effacer totalement de la mémoire historique des Egyptiens à la fois le Wafd de Nabhâs Pacha et les Frères Musulmans tout en assumant, parfois sans en modifier

une virgule, leur acquis idéologique, politique et surtout social. C'est que les trois s'adressent à un public socialement identique et visent un même objectif. La différence entre les langages tient beaucoup plus à la période historique où ils se sont imposés et au hasard des opportunités politiques. C'est ce qui explique en partie la vitesse à laquelle une alliance avec l'URSS succède à une alliance avec les Etats-Unis, la sympathie pour les forces de l'Axe à celle que l'on porte aux Alliés, la foi indéfectible dans le système libéral au socialisme le plus orthodoxe, l'utilisation d'équipes où se trouvent libres de s'exprimer et de décider des hommes sincèrement marxistes à celle d'équipes où des hommes affichent avec une bonne conscience désarmante des idées franchement fascistes. C'est que l'idéologie étrangère, vu la situation de dépendance où le pays s'est toujours trouvé au cours du XX<sup>e</sup> siècle vis-à-vis de l'étranger, sert principalement à traiter avec l'étranger. Elle n'est que l'ombre portée sur la périphérie des enjeux du centre. L'idéologie effective de la périphérie est ailleurs. Elle se structure essentiellement autour des idées mais surtout des pratiques et des forces qui proposent un projet crédible d'espace communautaire. Un espace enraciné dans une histoire c'est-à-dire en l'occurrence un passif impressionnant de défaites, insuffisances, humiliations, exclusions et pour être bref injustices qui constituent le terme indépassable qu'on le veuille ou non de toute pensée sociale égyptienne authentique.

Nasser n'a jamais été plus authentiquement populaire et représentatif qu'au lendemain de la défaite de 1967. « La merde on y est tous et j'en suis seul responsable »<sup>11</sup>. Ce qu'il fallait dire. Nul ne fut dès lors plus légitime et pour un temps la solidarité fut sans faille. Pour un temps, car cette idéologie comme toutes les autres produit ses parasites.

La première circonvolution du cycle de la quête de la légitimité appartient entièrement au Wafd. Elle va de 1919 à 1937 date à laquelle Nakhâs Pacha vaincu sur son propre terrain — celui de la popularité — par le jeune roi Farouk ne réunit même pas assez de suffrages pour se faire élire député. Elle culmine dans la signature en août 1936 du premier traité anglo-égyptien. La défaite est due à un conflit dont Nakhâs Pacha avait sous-estimé l'importance entre le Wafd et l'Azhar, le roi ayant su n'intervenir qu'au moment où l'attitude des laïcs commençait à susciter un mouvement de réprobation quasi général. Ce conflit se doublait de la multiplication des critiques vis-à-vis des clauses du traité anglo-égyptien. Sur ces deux points le Wafd était dans le sens de l'avenir mais non au diapason du pays.

Cette période est celle de la mise en place de la tradition nationale. Le Wafd n'y occupe pas longtemps le pouvoir même s'il y revient souvent. En tout, pas plus de 2 ans sur 13. Mais il forme une classe politique et investit les domaines clés de l'administration et de la magistrature. Jusqu'à ce jour un nombre important d'avocats et de juges sont des wafdistes convaincus. Jusqu'au début des années 60 ils restaient incontestablement une majorité.

Parallèlement, deux composantes de sa stratégie s'intègrent à la vie

sociale. Celle du zaim dont découle par filiation directe celle du rayyés (sous Nasser et Sadate). Celle de l'assimilation de l'identité nationale à la prise en charge des institutions par des Egyptiens et la réduction progressive de l'influence du Palais présenté comme au moins aussi étranger au pays que les Anglais par l'identification de la force de la nation à la promotion des effendis et en général des fonctionnaires et des membres des professions libérales au détriment du commerce et de la propriété en général.

La première est la fonction identitaire par excellence. Le zaim comme le sera le rayyés<sup>12</sup>, est un être invraisemblablement bavard. Tout est pour lui prétexte à discours. Il affectionne plus particulièrement les rassemblements dont la taille exclut d'office toute discussion et rend la parole solitaire quasiment indispensable. Le zaim n'arrête pas de se déplacer. Contrairement aux autres hommes politiques qui passaient leur temps à faire la navette entre le Parlement, le Palais et la résidence du Haut-Commissaire britannique le zaim n'hésite pas pour un oui ou pour un non à se rendre dans des provinces qui ne se souviennent de l'existence d'un gouvernement qu'en voyant le percepteur. Le zaim ne se déplace jamais seul. Personnification de la nation il la déplace avec lui. Dans un pays où la vitesse est souvent considérée comme le fait du diable<sup>13</sup>, il voyage par étapes, n'hésite pas à saluer « son peuple » qui lui rend la politesse aux cris de « *zaiimo-l'oumma 'al Nahhas* », « *habibo-l'oumma 'al Nahhas* » et éventuellement — convivialité oblige — il partage son repas et fait un brin de causerie avec ceux qui savent lire et écrire et même, pourquoi pas, avec les autres. A ce rythme (à condition naturellement que la police ne s'y oppose pas trop souvent) le zaim peut espérer en quelques mois transférer l'attention des gens de ce qu'il dit vers la manière avec laquelle il le dit. Avec le temps ce style devient à lui seul une idéologie. Car le problème est bien finalement celui de l'accès ou non du plus grand nombre à un espace interdit. Or tout dans le comportement du zaim va inviter les gens à entrer dans cet espace, à l'investir, à se l'approprier. Moustapha Pacha Al Nahhas a fait au cours de cette période le plus dur du travail, celui sans lequel l'intervention brutale des Officiers libres sur la scène de l'histoire n'aurait eu aucun écho dans les mentalités, dans la mémoire collective des Egyptiens.

La deuxième tâche, l'égyptianisation, était plus lente et a rencontré des difficultés structurelles souvent insurmontables. Elle n'a réussi que là où elle dépendait de l'existence sur le marché de détenteurs de diplômes supérieurs. La lutte du Wafd dans le domaine de l'éducation a été à tous les échelons exemplaire. A cet égard l'occupation britannique et la chute du Palais ont été pour l'éducation égyptienne une véritable bénédiction. Empêchant le dérapage nationaliste qui confond vite l'acquisition d'un savoir véritable avec la mémorisation débiliteuse d'une image ridiculement raciste de sa propre grandeur et de la bêtise relative du voisin, elle a obligé le Wafd à se battre sur le double terrain du savoir occidental et de la tradition arabo-musulmane dans une

situation de concurrence permanente. La qualité des gens formés dans ces conditions a été indiscutable. La production juridique, littéraire, politique de cette génération est extraordinaire. C'est à elle que l'on doit cette quasi hégémonie culturelle de l'Egypte dans le monde arabo-islamique à une certaine époque. Mais ce savoir essentiellement juridique, théologique et littéraire n'avait pas que des avantages. En survalorisant ses détenteurs, et en les identifiant aux porteurs de la bonne parole, il a creusé le lit d'une forme subtile de mandarinat populaire, condition structurelle indispensable de la diffusion de l'idéologie des... Frères Musulmans.

Cette tendance a d'autre part poussé les éléments porteurs de la légitimité nationale vers l'appareil de l'Etat et les professions libérales, c'est-à-dire les lieux où la question économique est une question de justice et non de marché.

Progressivement le Wafd crée ainsi un contre-pouvoir à la fois prestigieux et désargenté, noyau primitif de ce personnage très particulier qui semble avoir une vocation métaphysique pour l'administration qui n'administre rien de précis et qui, dans de nombreux pays mais singulièrement en Egypte, occupe des milliers de mètres carrés de bureaux. Une bonne moitié du théâtre égyptien ridiculise et magnifie à la fois ce personnage qui est pour beaucoup d'Egyptiens un concentré de leurs défauts et de leur grandeur. A peine mieux loti que « les gens du peuple » il peut avoir toutes les apparences de la modernité, de la respectabilité voire du bien-être, mais neuf fois sur dix il n'est qu'une potentialité, un de ces milliers de possibles produits par l'instruction publique pour un marché de travail imaginaire. Neuf fois sur dix grâce à un mélange d'abus de pouvoir administratif et de débrouillardise il sauvera les apparences et ses enfants pourront recommencer fièrement le même cycle. Une fois sur dix il s'en sortira vraiment, le plus souvent par le bas du ventre (c'est dit de façon encore plus crue). Il n'aura d'ailleurs pas à faire plus de concessions à sa dignité que la famille de sa partenaire. Les riches selon l'expression égyptienne « renouvellent ainsi leur sang » et s'offrent les brevets de légitimité qui leur permettent de sauver leur fortune. La pratique, là encore, a fait école et la discussion pour savoir qui des deux, du jeune officier ou de la nièce du grand propriétaire, est le dindon de la farce, interminable. Les mélodrames sirupeux du cinéma égyptien ne sont pas le produit de l'imagination sénile de metteurs en scène sans rapport avec la réalité mais la répétition à l'infini d'un schéma obsessionnel douloureusement vécu par des centaines de milliers d'individus. Les passages obligés de ces films : dialogues bêtifiants, appartement connotant toujours pour le spectateur non le plaisir du luxe mais son idée, sa puissance ; érotisme frelaté car il ne s'agit pas de signes de désir mais d'un itinéraire de manipulation que tous les spectateurs connaissent par cœur ; danses pseudo-orientales insupportables de n'être plus le prélude à l'amour mais encore et toujours la manifestation de toutes la plus emblématique de ce que l'on a à offrir et de ce qu'on peut en recevoir.

La grande politique de promotion sociale du Wafd va créer cette classe de toutes la plus malheureuse car elle n'ignore rien de ce qu'elle n'a pas. Les effendis seront donc corrompus ou révolutionnaires. Les effendis sont déjà trop riches dans leur tête pour finir leur vie aussi pauvres que le jour où ils ont ouvert leur premier livre.

De cette classe sortira l'écrasante majorité des dirigeants égyptiens de la République.

Dans cette classe se formeront les relais du zaim, les démultiplicateurs de sa parole et de son style, l'infrastructure de sa force mais bientôt (le temps que le pouvoir et les riches les corrompent) ils se constitueront leurs propres réseaux, leur clientèle.

Dans ce contexte, on comprend que le traité anglo-égyptien bien qu'il légalisât la présence britannique en Egypte fût le maximum de ce que ce grand parti pouvait obtenir. Quels que soient ses inconvénients il avait un avantage de taille qui n'avait pas échappé à Nahhas Pacha, il faisait du Wafd pour la première fois le partenaire de la Grande-Bretagne. De la même façon, toutes proportions gardées, les accords de Camp David ont fait de Sadate le partenaire des Etats-Unis. En 1954 le deuxième traité anglo-égyptien signé cette fois par Nasser avait été l'une des principales raisons de la rupture avec les Frères Musulmans. Il avait en fait subi les mêmes critiques à peu de choses près que le traité de 1936. Le langage de l'opposition utilisait dans les trois cas une terminologie comparable : les synonymes, paronymes et compléments sémantiques divers de « traître » et de « trahison ». En 1954 Nasser espérait encore qu'il pourrait s'amarrer à l'Occident.

La deuxième circonvolution du cycle de la quête de la légitimité est la plus mouvementée, la plus riche et la plus difficile à saisir pour un esprit rationnel. Elle va du 30 décembre 1937, date de la révocation par le roi Farouk du Cabinet de Nahhas Pacha, au 23 juillet 1952, jour de la prise du pouvoir par les Officiers libres. C'est au cours de cette période que les Frères Musulmans sans essayer pour autant de participer au pouvoir institutionnel s'imposent comme la plus importante force sociale et politique du pays. C'est la période pour le Wafd de la lutte contre le roi et jusqu'en 1950 de l'alliance tacite avec les Anglais. Prenons-la rétrospectivement peu avant sa fin.

Au début des années 50 Nahhas Pacha est encore populaire et il le restera jusqu'à sa mort en 1965 comme en témoigneront ses funérailles où il se trouvera encore des milliers de personnes pour défier la police et par delà elle tout le régime issu de la prise du pouvoir du 23 juillet 52 et scander le vieux slogan *lâ zaiima élla -l Nahhas* (pas de zaim autre que Nahhas). Mais le Wafd a perdu la partie. Il ne parle plus au nom de la nation comme le suggère le titre d'un journal wafdiste *sawta -l 'oumma* (la voix de la nation). Bien sûr, Nakhâs Pacha, en dénonçant unilatéralement en 1951 le traité anglo-égyptien qu'il a lui-même signé 15 ans plus tôt, ne se livre pas comme on veut bien le faire croire parfois à un acte démagogique inconsidéré. Le pays est mûr pour une révolte

sanglante dont les intérêts occidentaux feraient en priorité les frais. Mais le parti de Nahhas Pacha a pris du ventre, ses notables ont beau être nombreux et influents (on peut même dire qu'ils sont maintenant partout) ils ont trop à perdre pour pouvoir conduire un changement. Au sein du parti Nahhas Pacha est d'ailleurs de plus en plus isolé. L'appareil du parti est dominé par son secrétaire général, Fouad Serrag el Dine, un latifundiaire doublé d'un redoutable affairiste ; un de ces riches qui se sont offerts le luxe suprême : diriger d'un même élan le parti des déshérités et les entreprises qui les déshéritent. Mais il y a plus grave. Ils ont eu Nahhas Pacha lui-même par le bas de la ceinture. Ils lui ont mis dans les bras, belle comme on ne peut l'être que quand on a grandi dans la richesse, jeune comme ce n'est pas permis, une de leurs filles : Zeinab el Wakil. Elle est capricieuse et autoritaire. Il est trop vieux pour ne pas lui obéir. Les cadres du Wafd à l'aube de la révolution ressemblent beaucoup plus à Serrag el Dine qu'à Nahhas Pacha <sup>14</sup>.

Si dans les années 30 comme l'écrit Emile Sélim Amad : « le Wafd seul avait l'unanimité du pays (...) Lutter contre le Wafd, c'était alors se mettre au ban de la nation... d'une nation qui se jetait sur les mains de Nahhas pour les couvrir de baisers, qui, pour lui, affrontait balles anglaises et matraques égyptiennes » <sup>15</sup>, déjà en 1944 :

« Le Wafd n'est plus la « délégation » qui avait su faire l'unanimité de l'Egypte aux heures sombres de la révolution (...) l'acte de force de février 42 — lorsque les Anglais imposent au roi le retour de Nahhas Pacha à la tête du gouvernement — a été fatal à son prestige, jusqu'alors intact, de champion de la cause égyptienne. Le temps est déjà loin où l'on pouvait voir, comme ce fut le cas en 1935, un jeune étudiant mortellement blessé au cours d'une manifestation wafdiste, imbiber son mouchoir de son sang et l'envoyer en hommage à Moustapha al Nahhas pasha avant de pousser son dernier soupir. Les foules égyptiennes ont perdu insensiblement l'enthousiasme qui naguère les faisait se dresser autour de leur zaim. (...) Le Wafd n'est plus qu'un parti politique, et nul ne songe désormais à affronter les brimades des gouvernements minoritaires pour continuer de lui apporter son suffrage. Sans doute possède-t-il encore une clientèle nombreuse et une solide organisation intérieure, dont les ramifications s'étendent sur tout le territoire, mais il a cessé d'être, encore qu'il continue à le prétendre, « l'émanation » de la nation, la nation elle-même. » (Marcel Colombe, *L'évolution de l'Egypte (1924-1950)*, Paris, G.P. Maisonneuve et Cie, 1951, pp. 116-7.)

Autrement dit, le cœur n'y est plus.

La désaffection envers le Wafd s'accompagne d'une dégénérescence accélérée de l'ensemble du système parlementaire. D'ailleurs le Wafd lui-même ne s'y trompe pas et refuse de participer aux élections de janvier 45. Pendant cinq ans, jusqu'à son retour, triomphalement démo-

cratique cette fois (228 sièges sur 327), au pouvoir, la Chambre est occupée par des hommes qui ne représentent qu'une infime minorité de la population.

« Que les tyrans exploiters, les professionnels de la religion, les écrivains mercenaires, les journalistes stipendiés disent ce qu'ils veulent et prétendent que ceux qui veulent réformer cette réalité sociale inacceptable sont des communistes, des hors-la-loi, un danger pour l'ordre et la sécurité, des incitateurs à la destruction et à l'anarchie, qu'ils leur fassent la guerre avec leurs moyens diaboliques, qu'ils les jettent dans les prisons et les camps, qu'ils censurent leurs journaux, qu'ils les privent de leur gagne-pain et essaient de tirer un rideau sur leur vie et leur mémoire.

Malgré cela une voix s'élèvera qu'on ne pourra jamais étouffer : la voix des ventres vides qui résonne dans tous les coins de la vallée, la voix des millions qui suent sang et eau pour moins qu'un bout de pain sec, pour moins que des haillons, la voix des masses qui n'ont jamais lu un mot sur le communisme ou sur autre chose que le communisme.

Cette voix se fera encore entendre quand toutes les autres se seront tues, cette voix qui s'élève au nom des millions de loques humaines brisées par ces conditions sociales injustes, privées jusque de l'aptitude à ressentir l'injustice, jusque du sentiment même de la privation. (...)

Ceci tandis qu'un luxe insolent et débridé se vautre dans des lupanars et des palais, tandis que l'or coagulé du sang des millions est éparpillé sur les tables vertes et sur les genoux des prostituées, tandis que des bénéfices exorbitants sont consommés sans discernement !

Qui peut prétendre qu'une situation sociale aux fruits à ce point pourris peut se perpétuer quels que soient les arguments fallacieux des professionnels, les articles des mercenaires ou la tyrannie des exploiters ? » <sup>16</sup>

Ce texte qui dénonce l'accusation de « communisme » que le pouvoir lance contre ceux qu'indigne l'injustice sociale n'est pas d'un communiste ou d'un progressiste de gauche mais du plus extrémiste des Frères Musulmans ; il représente cette aile de la confrérie que la plupart des auteurs occidentaux et arabes taxent de fascisme ?

Poursuivons la lecture de Sayyed Qotb :

« J'accuse la situation sociale actuelle de paralyser les forces de la nation, de les empêcher de travailler et de produire, de répandre le chômage, d'empêcher l'exploitation de ses ressources naturelles et humaines, de conduire à un affaiblissement face aux dangers intérieurs et extérieurs qui croissent au fil des jours.

Notre terre pourrait produire bien plus qu'elle ne produit. Pourquoi n'est-ce pas le cas ? Parce que cette terre est encore

répartie comme elle l'était aux époques les plus obscures de la féodalité, monopolisée par une minorité qui ne l'exploite pas comme il le faut tout en refusant aux dépossédés qui pourraient l'exploiter de le faire... Que cette terre échappe à ce monopole, qu'elle soit remise dans les mains de ceux qui ne trouvent pas de travail et la situation changera du tout au tout.

La superficie de terre cultivable pourrait être multipliée. Pourquoi n'est-ce pas le cas ? Parce que les grands projets d'irrigation et de drainage sont suspendus. Pourquoi le sont-ils ? Parce qu'ils nécessitent de l'argent et que l'argent est aux mains des capitalistes et que l'Etat répugne à faire porter aux capitaux la charge qu'ils doivent supporter. Pourquoi ? Parce que l'Etat ne représente pas les masses besogneuses, mais les capitaux. Laissez véritablement les rênes du pouvoir au peuple. Le peuple trouvera lors dans ses caisses par une juste répartition des impôts de quoi bonifier les terres dans un espace de temps raisonnable.

Cette terre renferme des trésors de matières premières et de forces inexploitées. Pourquoi ? Parce que l'Etat est pauvre, impuissant, peu sérieux et distrait... Pauvre parce que son budget repose sur le revenu des douanes que paient les pauvres et non les riches, parce qu'il ne repose pas sur les impôts directs sur le revenu que les riches devraient payer avant les pauvres ! Impuissant parce que son appareil administratif est corrompu. Corrompu par les passe-droits et le favoritisme, la mauvaise organisation et « la routine ». Corrompu par les pots-de-vin et le pourrissement de la conscience. Peu sérieux parce que rien ne le pousse à accroître la richesse nationale générale dans la mesure où les riches qu'il représente souffrent d'obésité et ne savent pas comment écouler leur fortune. Distrait par les luttes des partis dans cette arène pour nains créée par le colonialisme depuis un quart de siècle au nom de la constitution ! »<sup>67</sup>

Mise à part une certaine rhétorique (mais est-elle vraiment absente des textes des socialistes ou des communistes d'aujourd'hui où qu'ils soient ?) ce texte dépasse et de beaucoup une simple revendication de justice sociale. Il s'attaque sans ambiguïté au principe même de la grande propriété et réclame l'exploitation (et pas nécessairement l'appropriation) des terres par les déshérités au bénéfice de l'ensemble de la collectivité. Si son point de départ est une constatation humaine de l'injustice (ce qui après tout n'est pas interdit), c'est au nom des réalités économiques et non d'idéaux abstraits qu'il réclame une révolution des rapports de force économiques. Une grande partie de la bourgeoisie égyptienne ne s'y est d'ailleurs jamais trompée accusant souvent les Frères Musulmans d'être « des agents de Moscou et du communisme international ».

Tous les principes de la révolution du 23 juillet 52 sont contenus dans les écrits du Cheikh Hassan El Banna (beaucoup plus modéré dans le style comme sur le fond que Sayyed Qotb), et, d'autre part,

exception faite de l'allusion à la mauvaise répartition des terres, tout ce qu'a écrit Sayyed Qotb à la veille de la révolution du 23 juillet reste d'une brûlante actualité quant au fond après 30 ans de révolution. Même s'il est vrai que l'assise de la classe dominante s'est élargie à la fois en termes absolus et en termes relatifs et que la société s'est beaucoup démocratisée économiquement et culturellement parlant.

Ahmad Mohamad Chamouq écrit très justement :

« On peut dire sans exagération que l'action des Frères dans la période qui va de 1927 à 1952 a préparé la révolution du 23 juillet. Même les six principes proclamés par Gamal Abdel Nasser et considérés comme repères de la révolution de juillet (...) coïncident avec les slogans des Frères et leurs objectifs jusque dans leur formulation. » <sup>18</sup>

L'auteur donne pour chacun de ces principes des citations des écrits du Cheikh Hassan El Banna qui ont pour un homme de la génération nassérienne un écho saisissant. Ce sont ces mots là qu'il a ânonnés des années durant sur les bancs de l'école. Nous ne nous attarderons pas aux principes strictement nationalistes ou indépendantistes comme « la lutte contre le colonialisme et ses alliés parmi les traîtres égyptiens », ou « la constitution d'une armée nationale puissante ». Regardons plutôt du côté de l'argent et de son circuit :

« Il faut revoir le système de la propriété en Egypte et réduire les grandes propriétés... Il faut encourager la petite propriété pour que les pauvres sentent qu'il existe dans la patrie quelque chose qui les concerne... (...)

Il faut égyptianiser les sociétés et que le capital national remplace les capitaux étrangers, que les services publics ne soient plus aux mains des étrangers mais des enfants du pays. Il est inadmissible que la terre, les constructions, les transports, l'eau, la lumière, les communications intérieures et extérieures et même le sel soient aux mains de sociétés étrangères qui réalisent des bénéfices atteignant des millions de livres. (...)

Il faut réduire le fossé qui sépare les différentes classes sociales. (...)

Il faut mettre un terme à la richesse scandaleuse et à la pauvreté absolue. (...)

Tout citoyen a le droit à une protection sociale et à une assurance sur la vie. (...)

Tout citoyen qui en a les moyens doit pouvoir travailler et vivre de son travail. (...)

Les échanges économiques doivent être réglementés d'une façon plus juste et plus miséricordieuse. (...)

Le chômage devrait être interdit. » <sup>19</sup>

Il n'est pas jusqu'aux défauts qui sont en gros les mêmes. Les Frères étaient farouchement hostiles à la vie parlementaire et aux partis politiques tout en réclamant plus de démocratie. Ils prônaient des

formes de concertation/consultation qui auraient garanti « la responsabilité des gouvernants », « l'unité de la nation », « le respect de la volonté populaire ». Dans des termes voisins Nasser et après lui Sadate n'ont pas arrêté de présenter leur lutte comme étant le moteur nécessaire à l'extension d'une démocratie véritable et non du « simulacre de démocratie des régimes parlementaires antérieurs ». Dans la pratique effective les Frères, parce qu'ils sont restés dans l'opposition, se sont donné des institutions qui, eu égard aux pratiques communautaires de la société où il se trouvent, peuvent être considérées comme « très » démocratiques car il ne faut jamais perdre de vue que la démocratie dans la tradition arabo-musulmane ne peut être que consensuelle. Cette démocratie n'est pas incompatible avec l'existence d'un chef puissant encore que le deuxième Guide des Frères, Hassan al Hodeibi, ait eu infiniment moins de pouvoir que son prédécesseur.

Contraints à la clandestinité à plusieurs reprises, ils ont également beaucoup « travaillé » le rapport entre l'appareil secret et les instances publiques du mouvement et ceci d'une manière qui rappelle d'une façon qui ne laisse pas d'être inquiétante les rapports de l'organigramme compliqué de l'Etat des Officiers Libres avec celui non moins compliqué de leurs différents services de renseignements. Inquiétante parce que l'appareil secret des Frères a pu échapper à plusieurs reprises au contrôle de ses instances dirigeantes et n'être plus mû que par la logique propre à la violence clandestine organisée et au pouvoir immense qu'elle confère sur les membres mêmes de l'organisation encore plus que sur les personnes qui lui sont étrangères. Ce dernier phénomène a caractérisé la deuxième génération de la confrérie comme il a caractérisé la deuxième décennie de la révolution du 23 juillet <sup>20</sup>.

C'est ainsi que le rôle, l'audience, la signification socio-culturelle et historique de la confrérie des Frères Musulmans n'ont jusqu'ici été évalués avec précision, même si c'était à leur corps défendant, que par les Officiers Libres. Bien entendu ils n'ont pas rendu publique leur analyse. Ils ont même consacré le plus clair de leur propagande idéologique à en diffuser une autre, très différente. C'est que les Frères ressemblaient trop aux Officiers pour ne pas les menacer sérieusement.

Les Officiers ont vite compris (spécialement pendant la lutte commune lors de la campagne de Palestine et d'une manière générale tout au long des années extrêmement troublées socialement qui suivirent la deuxième guerre mondiale) que les Frères constituaient la principale sinon l'unique force d'opposition organisée au Pouvoir institué, c'est-à-dire à la fois à la majorité et à la minorité parlementaire, aux Anglais, au Palais et surtout à la mainmise économique et culturelle européenne sur le pays ; que cette force bénéficiait d'une assise populaire relativement large et que, contrairement à celle du parti populaire institutionnel, le Wafd, elle n'était pas due à un clientélisme (analogue à celui sur lequel à titre d'exemple est assis le pouvoir de la Démocratie chrétienne en Italie) mais à des facteurs socio-culturels indépendants de l'opportunité politique immédiate. Ils savaient d'autre part que cette popularité se doublait

d'un réseau très dense et très décentralisé de cellules préfigurant à plusieurs égards les réseaux du FLN algérien sous l'occupation française.

Mais il y a probablement une autre dimension du phénomène social centré sur la confrérie qui devait rendre sa disparition plus urgente que jamais aux yeux des Officiers et d'ailleurs de toutes les forces politiques qu'elles soient égyptiennes ou étrangères.

Le discours des Frères n'est que très accessoirement théologique. Ils n'abordent la question religieuse que pour en dégager une ligne de conduite effective dans la cité. La religion n'est rien d'autre dans leur discours qu'une source de légitimité et un repère d'identité. Bien que formés à l'école de la religion savante et ne se privant pas de condamner un grand nombre de pratiques liées à la religiosité populaire (tous les rites entourant la mort et toutes les superstitions et légendes associées aux intercesseurs pour ne prendre qu'un exemple) ils ont su éviter l'affrontement avec cette religiosité populaire.

Le discours libéral se déploie dans ce marché un peu surréaliste pour l'Egypte de l'époque (et souvent encore pour celle d'aujourd'hui) où les riches échangent le travail des analphabètes contre la reconnaissance de l'Occident. Le discours marxiste ignore totalement la religiosité populaire, se réfère à des expériences inconnues du peuple et se projette dans une société que personne n'est à même de situer par rapport à ses repères culturels. Le discours d'un réformiste comme Ali Abdel Razeq<sup>21</sup> a beau sortir de l'Azhar, il a plus de chances en fin de compte de convertir un intellectuel français que de convaincre un musulman, qu'il soit ou non pratiquant, s'il n'a pas fait d'études supérieures. Les trois sont désespérément made in ailleurs. Souvent de surcroît ceux qui les tiennent appartiennent à ces milieux où même quand on est dans l'opposition on fait encore partie du pouvoir aux yeux de ceux qui pour des raisons socio-culturelles n'ont pas réellement accès à ces milieux. La plus-value symbolique des trois discours connote en dernière analyse le privilège de l'exogénéité. Dans ce contexte le discours des Frères tend à devenir le seul discours légitime, la seule expression populaire de l'identité.

La troisième et dernière circonvolution du cycle de la légitimité montre comment cette dernière, réincarnée comme elle ne le fut peut-être jamais en Nasser, s'est progressivement soustraite au pouvoir et comment ce pouvoir a été investi par une nouvelle classe sociale qui, bien que produite par les mouvements populaires de lutte sociale n'en est pas l'héritière idéologique. Une classe dont la fonction parasitaire ressemble comme une sœur à celle que le Palais, les anciennes familles féodales et d'autres domestiques (car l'Egypte n'a jamais eu d'aristocratie véritable) ont assumée jusqu'en 1952.

Si le régime issu de la révolution du 23 juillet n'a pas encore pu exterminer les Frères il leur a ravi très tôt la légitimité ; très exactement le 26 octobre 1954 et les jours suivants dans la foulée de l'attentat manqué (y eut-il réellement attentat ?) de la place El Manchéya à

Alexandrie (cf. note 10). Nasser commentait la conclusion une semaine plus tôt du deuxième traité anglo-égyptien par lequel il avait obtenu l'évacuation définitive par l'armée britannique de la zone du canal de Suez. Il y avait à peine quelques minutes qu'il avait pris la parole lorsque tout le pays put entendre en direct grâce à la radio quatre coups de feu. Un bref moment de panique et de nouveau la voix de Nasser, hystérique, victorieuse. Il peut mourir. Les ennemis de la patrie peuvent l'assassiner. Chaque Egyptien est dorénavant un Nasser en puissance. Sa vie est la propriété de l'Egypte. Des Egyptiens. De leurs petits-fils. Ce dernier détail est capital. Il entre à cet instant dans l'histoire et il le sait.

La défaite militaire de 1956 vite transformée (beaucoup plus grâce aux Etats-Unis que grâce à l'URSS d'ailleurs) en victoire politique achèvera de faire de lui le rayyés, l'homme attendu. Aux yeux du petit peuple, malgré quelques éclipses temporaires, il ne cessera de grandir. Aux yeux de ceux qui le portent et dont il favorise l'ascension les choses sont beaucoup plus complexes.

La plus grande réussite des Officiers Libres a été, à l'exemple de Saad Zaghloul, d'être aux discours nationaux qui les ont précédés ce qu'ils a été pour Osiris, lorsqu'elle reconstituait ses membres épars. Mais la communauté nationale doit avoir une mémoire indivise. Elle ne peut supporter d'avoir d'elle-même une image morcelée. Les Officiers Libres seront donc « sans histoire ».

Nasser aurait souhaité que Wafdistes et Frères Musulmans se fondent dans son mouvement sans y garder une personnalité propre. Il a activement agi en ce sens pendant les deux premières années de la révolution. Au moment même où il jugeait les Frères, son ministre des biens religieux, le Cheikh Al Bâqouri, n'était-il pas un membre fraîchement démissionnaire du bureau directeur de la confrérie ? Les Frères n'étaient-ils pas jugés entre autres par Hussein El Chafféi et Anouar As-Sadate, officiers libres certes mais également anciens membres de la confrérie.

Les Frères, de même que ceux des dirigeants du Wafd qui jouissaient encore d'un certain prestige, ont toujours refusé aux Officiers cette ultime légitimation. Ceux qui ont collaboré avec Nasser l'ont fait à titre personnel après avoir renié leur parti d'origine ce qui ôtait à leur collaboration une bonne partie de sa signification sociale et historique et même les discréditait à l'instar des communistes qui de bonne ou de mauvaise foi jouèrent la carte nassérienne.

Le Wafd avait un parti, les Frères un mouvement, les Officiers auront l'Etat. Pour ce faire ils favoriseront la prise du pouvoir par une véritable Nomenklatura recrutée en priorité dans la clientèle sociale du Wafd et des Frères mais également parmi des couches beaucoup plus favorisées de la société.

Cette société du privilège et du pourcentage au sein de la société, on pourrait en dire à peu de chose près et bien entendu toutes proportions gardées ce que Voslenski dit de la Nomenklatura soviétique. Qu'elle

n'ait réellement prospéré qu'avec la politique d'ouverture et d'américanisation de Sadate n'en est que plus intéressant du point de vue d'une analyse authentiquement marxiste — c'est-à-dire scientifique — de la société mais ne doit pas, en tout état de cause, faire oublier qu'elle s'est formée sous Nasser. Il est évident que ce n'est pas en quatre ou cinq ans, encore moins à la suite de quelques décrets modifiant la réglementation du commerce et des investissements que se forme une classe. Relisons Elleinstein :

« Depuis 1956, la Nomenklatura jouit de la sécurité. L'épuration sanglante de la période stalinienne a pris fin. La Nomenklatura a donc pris de l'épaisseur pour cette raison et aussi du fait du développement économique et culturel.

Le système de reproduction socio-culturel fonctionne avec une efficacité beaucoup plus grande. « Les héritiers » existent bien et occupent à leur tour les postes laissés libres par leurs parents, pas forcément les mêmes, mais des postes équivalents. Voslensky a raison de dire qu'à la différence de l'Occident capitaliste, où la grande bourgeoisie possède et pour cette raison gouverne, en Union soviétique la Nomenklatura gouverne et pour cette raison possède. Il est vrai que la part du produit du travail extraite par la Nomenklatura ne peut être réinvestie. Elle est donc consommée, ce qui du point de vue économique est plutôt un inconvénient qu'un avantage.

On peut affirmer que l'existence de cette classe dominante et exploiteuse constitue un obstacle, un frein au développement des forces productives.

La Nomenklatura dispose de privilèges étendus dans toutes sortes de domaines. Ces privilèges sont matériels, financiers, et cela compte beaucoup plus qu'on ne l'imagine en Occident.

(...) La Nomenklatura n'est pas une classe banale. Elle dispose d'un pouvoir sans précédent dans l'histoire puisqu'elle est l'Etat lui-même.

(...) Dès lors que le rôle de l'Etat est essentiel et qu'il absorbe une part décisive des activités économiques et culturelles, dès lors qu'il n'y a ni démocratie politique ni libertés publiques, la naissance d'un tel système me semble inéluctable, et l'histoire contemporaine montre clairement qu'il est apparu et qu'il subsiste partout où ces conditions existent, en premier lieu dans les pays insuffisamment développés. »

De la préface de Jean Elleinstein à *La Nomenklatura* de Michael Voslensky (pp. 19 à 22 - Pierre Belfond, 1980).

Les épurations en Egypte furent moins importantes et surtout beaucoup moins sanglantes. Non pas tellement en raison de la prétendue mansuétude d'un peuple qu'on voudrait incorrigiblement pacifique et débonnaire mais parce que l'enchevêtrement des relations familiales et des allégeances communautaires au sein d'une classe moyenne aux

effectifs relativement faibles ne permet pas (à moins que cet ensemble ne soit brusquement pris d'un désir collectif de suicide) des purges comparables à celles qu'a connues l'immense Russie. Enfin l'absence d'une doctrine précise (mais l'histoire montre de plus en plus que la théorie marxiste a joué en dernière analyse un rôle beaucoup moins important qu'on ne le dit dans la révolution d'octobre) a permis à ceux qui ne se trouvaient pas sur la bonne longueur d'onde de se corriger sans trop de mal et de suivre à temps le courant le plus fort. Il leur a suffi pour cela de se brancher sur les relations à avoir et d'en éviter d'autres. Le tout bien sûr pour la forme. Mais les Officiers n'en demandaient pas plus. Il leur fallait du monde, beaucoup de monde et ils étaient pressés.

Une autre différence c'est que l'URSS ne pouvait compter que sur ses propres forces et sur l'exploitation éventuelle de forces satellites. L'Egypte a presque toujours dû compter sur une aide extérieure plus ou moins importante. Cette donnée rend différente l'idéologie affichée de la classe dirigeante mais ne modifie pas nécessairement sa conduite socio-économique et sa fonction politique à l'intérieur du pays. La Nomenklatura soviétique de même que la classe dirigeante égyptienne consomment soit des produits locaux auxquels le commun des mortels n'a pratiquement jamais accès soit des produits importés et ont un mode de vie égal ou supérieur — si on met en ligne de compte la valeur sociale symbolique de leurs privilèges — à celui des couches les plus fortunées des pays de l'Occident capitaliste.

Nous reviendrons un jour plus en détail sur les ressemblances et les différences. Nous pouvons déjà affirmer que les ressemblances concernent la signification historique et les conséquences culturelles et socio-économiques du pouvoir d'un groupe qui a toutes les caractéristiques d'une classe et auquel l'Etat et en définitive l'ensemble du pays appartiennent par un droit en tous points semblable au droit d'héritage. Le petit peuple du Caire utilise d'ailleurs à l'encontre de la *taba'a guédida* (nouvelle classe) une expression qui en dit long sur cet état de chose : *béyétsarrafou fél balad ka'énnaha éézbét abouhom* (ils se conduisent dans le pays comme s'ils étaient dans la ferme de leur père).

En 18 ans Nasser et avec lui une masse importante de militaires, de journalistes, de bureaucrates de tout poil mais aussi — on l'oublie trop souvent — de médecins, d'ingénieurs, d'enseignants et de prestataires de services liés indirectement au secteur public, ont tenté d'opérer sans violence apparente un remodelage de la carte sociale. En gros de se substituer à l'aristocratie terrienne et industrielle, aux maîtres de la bourse, au grand commerce et à la clientèle hétéroclite des diverses activités centrées sur les échanges avec l'Occident mais aussi à une magistrature omniprésente et à un cortège de notabilités diverses alimentant une armée de domestiques et de parasites divers <sup>22</sup>.

Les guerres et d'une façon plus générale la politique étrangère, si elles ont toujours occupé bruyamment le devant de la scène, n'étaient jamais

qu'un paravent : l'alibi de la violence sociale, la source intarissable du financement extérieur, l'occasion renouvelable à volonté d'un discours communautaire légitime nécessaire à ce consensus minimum sans lequel aucun groupe social ne peut investir efficacement un pouvoir et surtout... s'y maintenir.

Mais les années décisives, celles où les institutions, les lois mais aussi une certaine façon de produire et de consommer du symbolique viennent conforter les bénéficiaires d'un changement dans leur bonne conscience, leur donnent ce minimum de mémoire historique et de références culturelles sans lesquelles leur puissance ne passe jamais du militaire ou du policier au politique et au social, ces années là auront cruellement manqué à Nasser. Pas à Sadate.

Le 6 octobre Pharaon est mort mais le régime est plus fort que jamais et peut espérer une longévité dont on dira un jour qu'elle fut égale à celle du régime soviétique. Le régime issu du coup d'Etat militaire du 23 juillet est avec celui de l'URSS l'un des plus solides de la terre. Les Frères Musulmans ? Ils n'arriveront probablement jamais au pouvoir en Egypte. Ils n'y seraient pas mieux arrivés s'ils étaient parvenus, comme on leur en a prêté l'intention, à assassiner tous les dirigeants qui se trouvaient le 6 octobre sur la tribune officielle. Pas plus que d'éventuels patriotes ou terroristes ne pourraient, en assassinant un 26 octobre toute la direction de la Nomenklatura regroupée sur la Place Rouge au sommet du Mausolée, mettre un terme au régime soviétique.

Le nouveau pouvoir en 1952 n'avait pas rencontré de véritable résistance. Non seulement la monarchie n'incarnait plus les intérêts de personne (y compris de certains féodaux) et était de plus en plus perçue comme une force autonome prélevant une part exorbitante et injustifiée de la richesse nationale sans remplir en contrepartie la moindre fonction sociale ou symbolique mais l'ancienne classe politique s'imaginait que les nouveaux détenteurs du pouvoir, trop jeunes et selon les critères de cette classe trop incultes et trop inexpérimentés, ne pourraient se passer d'elle. Au lieu de résister les ténors de la politique politicienne mais aussi des groupes plus authentiquement représentatifs essayèrent de se placer auprès des Officiers Libres. Quand ils comprirent, deux ans plus tard, lorsque Nasser s'affirme nettement comme seul maître à bord, que le mouvement dépassait de beaucoup un simple coup d'Etat, il était trop tard. Les partisans de l'ancien régime qui, à l'exception du Wafd, n'avaient aucune assise populaire, avaient perdu toutes leurs créatures dans la hiérarchie administrative, l'armée, la police et les secteurs clés de l'information et des services. Il leur restait bien entendu l'argent. Mais là encore et bien que Nasser ne se soit sérieusement attaqué à la question qu'en 1961 ils demeurèrent impuissants devant un régime dont le comportement leur resta probablement à jamais incompréhensible et qui arrive encore, neuf ans après la révolution, à... les étonner.

Les étonner, les surprendre mais pas à les anéantir.

Fouad Serrag-el-Dine, secrétaire général du Wafd et l'un des plus

grands propriétaires terriens et spéculateurs immobiliers sous la monarchie a non seulement survécu à Nasser et Sadate — ce dernier l'a fait arrêter en septembre — mais il reste l'un des derniers Egyptiens à posséder un véritable palais au centre du Caire et si l'on se plaint dans son entourage d'avoir été obligé de licencier des domestiques il est de notoriété publique qu'il a plus ou moins refait fortune dans le commerce.

Un oncle du roi a, lui, terminé tranquillement ses jours dans un palais immense à la fois au centre de la capitale et sur les bords du Nil — la plus longue façade sur les bords du fleuve dans la capitale pour une propriété privée et l'une des plus longues dans l'absolu avec celle de l'ambassade britannique.

Nombreux sont ceux qui, ayant eu d'importantes responsabilités et joui de grands privilèges sous l'ancien régime, ont gardé sous Nasser non seulement une grande liberté de mouvement et un cadre de vie très confortable mais aussi la possibilité de se livrer à des activités lucratives. Nasser savait que ces hommes, beaucoup plus sûrement prisonniers de leur argent, de leurs privilèges et de leurs exactions passées (cf., à titre d'échantillon, les deux livres noirs sur les dirigeants du Wafd publiés en 1943 et 1944 par l'ancien secrétaire général de ce parti) qu'ils ne pouvaient l'être de ses Officiers, ne pouvaient pas l'inquiéter sérieusement et que quelles que soient leurs opinions ils finiraient bien par aller à la soupe et le plus docilement du monde.

On était déjà étonné dans les années soixante, à des moments où la pénurie frappait de plein fouet jusqu'aux couches les plus aisées de la classe moyenne, de voir que les riches d'antan étaient encore riches et que leur mode de vie, en dépit des mesures de séquestre, des expropriations et même de certaines interdictions professionnelles, restait pratiquement inchangé. C'est ainsi que la sortie dans les années soixante d'*Al Qâhéra Talatine*, film tiré d'un roman de Naguib Mahfouz dont les événements se déroulent dans les années trente et qui met en scène la fascination/répulsion d'un petit employé pour le milieu des riches (où il finit par prendre femme) aura un immense succès non pas tellement pour des raisons historiques ou artistiques (encore qu'il se situe au-dessus de la moyenne) mais parce que les spectateurs y lisaient une actualité brûlante.

Parmi les Officiers et dans leur entourage immédiat il n'y avait pas, loin de là, que des petits bourgeois et des hommes du peuple. Les cas de Nasser, Sadate et de quelques autres étaient plutôt l'exception que la règle. Il n'en reste pas moins que la pauvreté de cette minorité sera pour longtemps l'une des sources de légitimité du pouvoir, elle fera partie pour de nombreuses années de ces signes extérieurs d'innocence dont la fonction est de rendre crédible le discours égalitariste de la révolution et de servir de paravent aux pires abus.

A aucun moment l'Egypte ne connaîtra une rage de misérabilisme et de puritanisme combinés, comparable à ce que l'on voit encore dans d'autres pays mais une certaine sobriété, une certaine auto-réduction des signes extérieurs de richesse et un semblant de bricolage laborieux

du quotidien sont à cette époque des insignes de la dignité et de la valeur.

Cette idéologie affichée s'est grosso modo maintenue jusqu'à la guerre de 73 mais déjà depuis les années de la guerre du Yémen elle ne correspondait plus à la réalité du train de vie de la majorité des membres de la classe dirigeante.

Jusqu'en 1961, date des « mesures socialistes » qui virent une extension considérable de la réforme agraire et le débordement du secteur public sur l'ensemble du tertiaire, les mesures de nationalisation, la confiscation ou mise sous séquestre des biens des grandes entreprises étrangères et des latifundiaires n'avaient pas suffi à modifier réellement le rapport social des forces économiques :

1) Les éléments touchés par les mesures des premières années de la révolution étaient à la fois énormes et peu nombreux. Dans la plupart des cas les biens passaient du propriétaire privé ou étranger à l'Etat par un simple jeu d'écritures. L'appropriation et l'exploitation directe de ces biens par des particuliers était difficile voire impossible.

2) Il y eut bien entendu des passe-droits et des abus. Il ne reste plus grand chose du mobilier royal ou de celui d'autres grandes maisons en possession de l'Etat. Pratiquement toutes les œuvres d'art et tous les beaux tapis se sont volatilisés. Mais le nombre de bénéficiaires est resté limité même si le volume du pillage a été considérable. La mainmise d'officiers supérieurs sur des appartements « vides », la spoliation pure et simple de quelques étrangers et de quelques juifs égyptiens (indemnisés par la suite mais sur les deniers de l'Etat) pour scandaleux qu'ils soient n'ont pas eu de véritable impact sociologique. Très souvent d'ailleurs les biens saisis se sont trouvés rapidement dégradés et dévalués du fait de l'ignorance où se trouvaient leurs nouveaux propriétaires de leur véritable valeur et des moyens de la préserver. Surtout ils n'ont pas pu entrer (du fait des lois et de l'idéologie dominante) dans un véritable circuit commercial qui aurait multiplié leur valeur marchande et alimenter des activités génératrices d'une plus-value redistribuée, condition *sine qua non* de la formation d'une véritable classe socio-économique.

3) Les frontières restant très étroitement surveillées (souvent d'ailleurs avec une relative efficacité) la dépouille de l'ancien régime ne pouvait donner lieu à un marché noir parallèle alimenté de l'étranger et débouchant sur lui. Même si beaucoup de bijoux et d'antiquités ont pu quitter clandestinement le territoire, ces fuites s'inscrivent dans le prolongement des activités traditionnellement florissantes des pilleurs de tombes et des antiquaires véreux. Un milieu sur lequel les Officiers apprendront par la suite à prélever leur pourcentage mais qui, de même que celui de la drogue, connaît depuis le début du siècle une remarquable stabilité. Les nouveaux riches de la Vallée fertile ne sont pas une excroissance du « milieu » même s'il leur arrive souvent de le rançonner.

Les mesures de 1961 vont opérer des transferts massifs de propriétés et, aussi bien du fait des mesures elles-mêmes que de leurs effets

secondaires, élargir et modifier en profondeur l'identité des bénéficiaires du régime. La guerre avec le Yémen parachèvera cette transformation en opérant elle aussi un transfert spectaculaire de richesse. Les effets visibles de cette transformation se limiteront à des aspects anecdotiques pendant plusieurs années. Même les procès qui suivirent la défaite de 67 au cours desquels les Egyptiens en apprirent des vertes et des pas mûres sur la réalité du pouvoir et de la richesse de certains de leurs concitoyens ne levèrent qu'un tout petit coin du voile. La discrétion s'impose dans un contexte où sous prétexte de reconstruction nationale un nouvel « effort » et d'importants sacrifices vont encore une fois être demandés à la population. De plus, la « guerre d'usure » (1968-1970), l'une des plus objectivement ruineuses et meurtrières que l'Egypte aura menées dans son histoire contemporaine, va porter le coup de grâce aux ressources déjà chancelantes du trésor public et accroître (cette fois-ci dans un contexte de plus en plus inflationniste) la richesse des spécialistes du pourcentage sur toutes les transactions de l'Etat.

### *La Nomenklatura se dévoile et s'organise*

La mort de Nasser à condition qu'on lui trouve un remplaçant à la fois légitime et docile arrange beaucoup de monde.

Il y a d'abord ceux qu'on a longuement qualifiés de pro-soviétiques ou d'aile gauche du régime, qu'une légende imbécile fabriquée par leurs propres propagandistes et par l'ignorance proverbiale des envoyés spéciaux des grands organes d'information occidentaux considère comme les héritiers du progressisme nassérien quand ce n'est pas tout simplement du socialisme égyptien tout entier... Ces gens (en fait divisés en plusieurs petits clans rivaux) avaient pour tête de file Ali Sabri, Président du Comité exécutif suprême de l'Union Socialiste Arabe (parti unique), Sami Charaf, l'éminence grise de la présidence de la République, Chaarawi Gomaa, ministre de l'Intérieur et d'autres comparses dont le socialisme se bornait à pressuriser l'Etat et concentrer dans leurs mains et dans celles de leurs créatures une part plus grande de ce « droit à l'arbitraire » particulièrement recherché par les nouveaux riches. Ce groupe, tout puissant dans la fonction publique, avait également la haute main sur les organes d'information, l'Université et une partie importante des services de renseignements dépendant du ministère de l'Intérieur ainsi que ceux dépendant de la présidence de la République. Deux points faibles cependant : l'armée échappait presque entièrement à leur contrôle de même que les forces « classiques » de la police ; l'Union Socialiste Arabe qu'ils contrôlaient presque totalement n'avait pas vraiment d'assise populaire et ses cadres supérieurs, véritable ramassis d'opportunistes, sauront retourner leur veste sans coup férir au moment de l'affrontement<sup>23</sup>. Ces hommes ne supportaient plus l'idée que Nasser, au nom de sa légitimité (celle-là même que Sadate utilisera pour se débarrasser d'eux) puisse à tout moment limiter leur pouvoir ou même les « virer » purement et simplement. Ils savaient et l'affron-

tement avec Sadate montrera qu'ils ne se trompaient pas, que personne ne se battrait pour eux le jour où par un caprice de Pharaon ils tomberaient en disgrâce. Lofti El Kholi (cf. note 23) souligne qu'ils voulaient imposer à Sadate une direction collégiale du pays. Ils osèrent le faire avec Sadate. Ils n'auraient pas osé avec Nasser.

Il y a ensuite l'armée qui, dans son ensemble et en tant que telle, n'avait jamais paradoxalement constitué une force de pression politique organisée mais qui néanmoins comportait différents groupes qui voulaient pour des raisons diverses en finir avec Nasser :

- Les anciens partisans du Maréchal Abdel Hakim Amer mort (ou suicidé on ne le saura jamais) au lendemain de la défaite de 1967 qui ne pouvaient se résoudre au retour de bâton dont les officiers faisaient les frais et que Nasser semblait approuver. En effet, non seulement les officiers étaient maintenant pour la plupart obligés à vivre la vie de leurs troupes sur un front devenu très long et très dangereux mais leurs privilèges non liés à des activités strictement militaires ou à la nature réelle de leurs fonctions disparaissaient l'un après l'autre. Epouser un officier n'était plus une affaire aussi juteuse qu'au début des années 60. On voyait de plus en plus de gradés emprunter les transports en commun et, chose impensable avant juin 1967, nombre d'officiers ôtaient leur uniforme dès lors qu'ils n'étaient plus de service. N'avait-on pas vu des officiers verbalisés par de vulgaires agents de la circulation, d'autres purement et simplement injuriés à l'occasion d'une de ces multiples altercations qui animent les rues du Caire ?

- Les soldats et sous-officiers maintenus sous les drapeaux bien au-delà de la durée légale du service militaire et qui rendaient la politique nassérienne responsable de leur situation.

- Les militaires patriotes (il en restait quand même quelques-uns) issus le plus souvent soit de familles dont l'aisance ne devait rien aux nouveaux circuits de la richesse et qui ne portaient pas dans leur cœur la nouvelle classe dirigeante soit de familles modestes non intégrables dans les nouveaux circuits. Pour ceux-là les échecs répétés des militaires arabes et l'incompétence proverbiale de leurs états-majors n'est pas une fatalité mais le produit d'un régime qui, n'ayant plus la confiance de son armée, ne doit sa survie qu'à un réseau d'officiers dégénérés et divisés par la générosité même du régime à leur égard. Ce sont eux que Sadate saura utiliser en octobre 1973. Ceux d'entre eux qui auront fait preuve de loyauté politique seront honorés et éventuellement réinjectés le moment venu dans le civil où ils constitueront le pilier le plus dynamique et, pour un temps, le plus sain, de la Nomenklatura. Parés de la respectabilité que confèrent des faits d'armes destinés à être magnifiés par la mémoire collective officielle ils peuvent grâce à un capital de départ non négligeable dû à une indemnité à la fois légale et légitime se lancer sans retenue dans des activités commerciales d'autant plus lucratives qu'elles sont protégées. Leurs anciennes relations dans l'armée, leurs entrées à la police, leur nécessaire collaboration avec telle ou telle ramification du renseignement leur assurent un pouvoir

certain à l'encontre de leurs ouvriers ou employés et un marché de départ non négligeable ; ils commencent à opérer au sein même du milieu dont ils sont issus et s'acquièrent, dans un premier temps, une réputation de probité exemplaire à l'intérieur dudit milieu. En fait ils rendent des services dont ils pourront rattraper sans peine les frais sur le dos du client « ordinaire ». Enfin ils gardent, suprême atout, une position privilégiée par rapport à l'Etat dont les décisions, qu'ils connaissent avant « les autres », peuvent opérer par le biais de lois fiscales et de tout un arsenal de dispositions administratives de sensibles transferts de richesses.

Il y a aussi tous les débris de la clientèle de la vieille droite grossis de nombreux membres des professions libérales qui ne jurent que par l'Occident et qui s'accommoderaient bien de l'Egypte à condition qu'on en expulse la moitié des Egyptiens. On a bien souvent récupéré par le bas du ventre ce qu'on a été forcé de lâcher (« une chance que nos filles répondent aux canons de beauté et de supériorité de ce peuple imbécile dépossédé de tout jusques et y compris de son désir ! ») mais on n'est jamais parvenu à réintégrer le cœur du pouvoir. Si ça continue on finira tous par avoir tous les cheveux crépus et la face noire de ces fils de laveuses. Pour ceux-là Nasser reste l'homme à abattre. Parmi eux, monarchistes, wafdistes mais aussi, mais surtout, de plus en plus nombreux, les enfants du siècle, les victimes du modèle américain popularisé par le cinéma, les mensonges des émigrés (qui parfois préfèrent mourir là-bas que revenir la queue basse) et d'une propagande occidentale d'autant plus crédible que la situation économique et la qualité de la production locale ne cessent de se dégrader cependant que les lois sur l'importation des produits de consommation se font plus restrictives.

Il y a aussi les parvenus de tout poil dont l'argent reste inemployé et qu'ils craignent de voir fondre comme beurre au soleil si l'Etat ne leur offre pas rapidement l'occasion de l'investir là où il peut rapporter plus qu'il ne perd du fait de l'inflation.

Il y a enfin — les enfants de la révolution ont grandi — tous ceux qui ont obtenu des diplômes et mille et une qualifications réelles ou supposées et qui constatent avec amertume qu'il n'aura pas suffi d'apprendre pour « arriver ». C'est que depuis quelques années les effectifs des universités et autres instituts supérieurs qui ont poussé comme des champignons gonflent dans des proportions très largement supérieures aux besoins du pays et en tout cas à une vitesse beaucoup plus grande que celle du développement des institutions, des équipements et des circuits qui permettraient aux nouveaux diplômés d'avoir une activité réelle. L'ouverture de plus en plus grande et de plus en plus démocratique de pratiquement toutes les filières rend la sélection et la concurrence pour les bonnes places de plus en plus féroce et conduit la nouvelle classe dirigeante à se protéger de la marée humaine en multipliant les mesures restrictives à l'arrivée sur le marché réel du travail. Il n'y a même plus assez de places pour les serviteurs les plus

acharnés du régime. On est donc amené à établir des séries de « priorités » destinées à permettre à la classe dominante de se reproduire dans les bonnes places. Les privilèges sectoriels et professionnels ne suffisant plus, ce sont des administrations entières, des secteurs entiers de l'économie ou de la fonction publique qui sont devenus des chasses gardées, des lieux soigneusement cachés pour ne pas susciter la colère populaire mais suffisamment importants pour éponger l'accroissement de la clientèle des groupes dominants. Souvent d'ailleurs ces bonnes places où les conditions de travail n'ont plus grand chose à voir avec les conditions de travail de la masse des Egyptiens ne suffisent pas aux nouveaux maîtres. C'est ainsi que l'ouverture économique de Sadate a été l'occasion pour les petits chéris de la nouvelle classe dominante de trouver des emplois mieux payés. Les nouveaux seigneurs et maîtres sont systématiques. Il n'existe pas sur tout le territoire de l'Egypte un bureau correct, un téléphone, un appareil d'air conditionné, un ascenseur, pas une voiture de fonction, un appartement visité par un souffle de fraîcheur, un lieu de détente, qu'ils n'aient investi. Toute la presse nationale où les salaires des journalistes sont parfois dix à quinze fois supérieurs à la moyenne nationale des salaires et où alternent les anciens communistes, les enfants des vieilles familles féodales et la meute des « je suis à vendre au plus offrant »<sup>24</sup> leur appartient. Déjà, sous Nasser, aux Affaires Etrangères, les postes importants à l'étranger ou dans les services directement rattachés au cabinet du ministre étaient offerts à d'anciens militaires dont il était courant de dire qu'à partir d'un certain niveau de responsabilité il n'est plus nécessaire de savoir lire et écrire. A ce sujet on rapporte l'anecdote suivante : interrogé par une commission d'examen sur le nom du vainqueur de la bataille d'Austerlitz, un militaire destiné à la carrière diplomatique est embarrassé. On lui précise qu'il s'agit d'un Français, qu'il fut sacré Empereur et qu'il vécut au XIX<sup>e</sup> siècle. Il reste pensif. On lui ouvre alors un réfrigérateur qui se trouve dans la pièce et on lui montre une bouteille de Cognac. Là-dessus, l'œil brillant, le candidat s'écrit : « Mais Général Courvoisier bien entendu ! ». Là-dessus la commission va exposer son cas au sous-secrétaire d'Etat, lui aussi ancien militaire, qui s'exclame : « Mais enfin je ne comprends pas. Vous n'allez pas le recaler parce qu'il a dit Général Courvoisier au lieu de General Electric » (marque répandue à l'époque de réfrigérateurs).

Les limites de cette situation sont grosso modo les mêmes qu'en URSS et dans les pays de l'Est : besoin de devises, résistance passive de la population, baisse de la production. L'orientation vers les Etats-Unis, vers un financement plus généreux des habitudes de consommation de la classe dirigeante est donc pour la Nomenklatura égyptienne une nécessité. Nécessaire également une certaine forme d'émigration. Mais la Nomenklatura égyptienne n'émigre bien entendu pas elle-même, elle essaie simplement de recueillir une part importante du revenu des Egyptiens expatriés. C'est ainsi que l'une des fonctions principales des douanes en Egypte est de déposséder au profit de la classe dominante les

travailleurs égyptiens d'une part importante de ce qu'ils ont gagné à la sueur de leur front dans des pays souvent inhospitaliers. Il faut voir comment sont traités les petites gens qui reviennent des pays arabes ou les malheureux qui vivent du petit trafic avec la zone franche de Port-Saïd. Parallèlement les nomenklaturistes égyptiens ne sont jamais fouillés lors de leur passage en douane. Il arrive même qu'ils ne passent pas du tout par la douane. A partir d'un certain niveau de pouvoir on commence à avoir facilement droit, pour soi, sa famille et ses proches, au salon réservé aux hôtes de marque ou, au pire, à la compagnie affable d'un jeune officier qui réduit à cinq minutes et 0 piastre, des formalités qui peuvent durer plus d'une heure et coûter très cher.

D'où cet homme, dont nous pourrions bien entendu citer le nom, a-t-il pris l'argent pour acheter un appartement de deux cents mètres carrés dans le quartier le plus agréable de la capitale, un appartement de cinquante mètres carrés sur l'une des plus belles plages d'Alexandrie, deux voitures dont une grosse Mercedes, des tapis en soie, des montres en or pur, une demi-douzaine de réfrigérateurs, trois appareils de télévision couleur et bien sûr l'inévitable *vidyo*, lui qui n'est pas commerçant et qui n'a jamais quitté la fonction publique ? Faut-il préciser qu'il y a quinze ans il n'avait rien de tout cela. Encore celui-ci n'est-il pas vraiment un voleur. C'est un bénéficiaire mineur du régime.

Partout où une parcelle quelconque de pouvoir existe, une richesse proportionnelle et totalement illégale s'est développée au vu et au su de tous. Est-ce le début d'une légitimation du vol ? Interrogé à la télévision sur « les rumeurs au sujet de certaines commissions sur les marchés de l'Etat » un ministre de Sadate a eu un jour le génie de répondre que ce n'étaient pas des commissions mais des prodigalités (*ékrâméyyâte*).

Une corruption qui a atteint l'université où, en faculté de Médecine notamment, les enseignants rançonnent sans vergogne les étudiants par le biais des leçons particulières (qui ne sont parfois même pas données mais garantissent toujours l'aura). Cette situation opère une double sélection. Par l'argent et par les relations.

Une corruption qui a atteint les travaux publics. La plupart des immeubles qui s'effondrent s'écroulent en raison de réductions abusives de l'armature du ciment mais on a également vu cet été un pont en cours de construction se fendre en deux. Le maître d'œuvre était Osman Ahmad Osman, propriétaire de la plus grande entreprise de travaux publics au Proche-Orient, ancien ministre, beau-père de la fille de Sadate. La route rapide qui mène aux Pyramides et qui a été construite par la même entreprise s'était dégradée pour vice de construction quelques semaines après son inauguration.

L'argent nouveau, en Egypte mais peut-être aussi ailleurs, a un rapport assez particulier à l'histoire et à la culture. Il en est féroce ment jaloux et le montre d'au moins deux façons. D'une part il supporte mal tout ce qui dans l'ancien est vivant, d'autre part il est féru de réalisations spectaculaires qui lui permettent d'affirmer que l'histoire com-

mence avec son avènement. Ce n'est pas forcément une mauvaise chose quand les nouveaux maîtres ont à affronter divers contre-pouvoirs et sont en concurrence avec des tendances de force comparable au sein de la société. C'est tragique quand ils ne connaissent plus de limite à leur pouvoir.

La question urbaine est à cet égard significative. Nous n'entrerons pas dans le détail d'une anarchie immobilière qui en fait n'en est pas une dans la mesure où elle reflète très exactement les valeurs et la mentalité de la classe dirigeante<sup>25</sup>. Retenons simplement deux images. La première est une vue aérienne du Caire. On y voit la moitié de la ville traversée d'est en ouest par un pont sur colonnes. Partant de la place Ramsès et passant à la hauteur de la tête du Pharaon du même nom, ce pont-autoroute traverse le centre-ville, enjambe les deux bras du Nil et aboutit dans un quartier en bordure du désert, celui-là même où la plupart des nouveaux riches ont construit immeubles et résidences particulières. Rapprochons-nous. Un second pont, frère jumeau du premier jaillit du même quartier. Il a déjà enjambé un bras du Nil, s'est déjà (mais ce n'est là qu'un détail) cassé la figure de l'autre côté du fleuve, et se propose par-dessus un quartier résidentiel puis un quartier populaire, puis le centre-ville, de rejoindre le premier et de poursuivre avec lui leur avancée triomphale par-dessus les immeubles du centre et de la proche banlieue vers la route directe de... l'aéroport du Caire. De la porte de sa villa à celle de l'avion aux merveilleuses destinations, voilà ce qui s'appelle urbanisme. Nos gouvernants n'ont pas leur pareil aux Etats-Unis. Dieu bénisse Osman Ahmad Osman. Faut-il préciser que si la police (miraculeusement efficace pour une fois) veille jalousement à la fluidité de la circulation sur le pont-autoroute, allant même jusqu'à interdire (soutenue en cela par les journaux nationaux) aux citoyens qui étouffent sous le pont d'arrêter la nuit leur voiture sur la section du pont qui enjambe le fleuve (un des rares endroits publics où le commun des mortels peut encore avoir une vue dégagée et respirer un peu d'air), elle ne fait pratiquement rien pour maintenir la viabilité en-dessous du pont. Inutile non plus de préciser que le piéton qui souhaite bénéficier des services dudit pont court de gros risques, que ses abords sont restés inachevés et que l'ouvrage que l'Etat considère comme terminé n'est terminé que pour les voitures. Comme très peu de lignes d'autobus, seul moyen de transport collectif abordable même s'il n'est pas toujours accessible, peuvent emprunter le chef-d'œuvre et que dans certaines de ses parties il est interdit aux piétons et aux vélos, cet ouvrage, qui compte en termes absolus comme en termes relatifs parmi les plus coûteux qui aient jamais été entrepris dans une ville égyptienne, a comme on le voit une utilité sociale très large.

Rapprochons-nous encore. Chaque place de quelque importance semble être ceinte d'un anneau, lui aussi perché à quelques mètres du sol. Mélange de métal et de béton bruts, ces passerelles charrient les piétons qu'on a fait monter là pour que les voitures puissent circuler

plus librement. Pendant six mois de l'année, ceux où il n'est pas raisonnable de rester plus d'un quart d'heure la tête découverte au soleil, ces passerelles peuvent avoir deux fonctions privilégiées : servir d'abri (auquel cas bien entendu on circule sous la passerelle quitte à percer les grillages d'un mètre cinquante à deux mètres qui doivent empêcher les fauves d'aller déranger les voitures) ou d'observatoire (pour faire de belles photos en contre-plongée de la rue ou ...des appartements du premier ou même du deuxième étage). Les vieux, les grosses matrones et ceux qui ont peur y montent quand même. C'est finalement plus sûr que la rue.

Deuxième image. L'objectif se choisit un terre-plein central ou, s'il s'agit d'un carrefour, un coin opposé au coin où il y a le plus de circulation. Les gens sont à la fois rassemblés et éparés sur la chaussée. Ils font des signes divers de la main et crient des choses différentes mais chacun à des intervalles plus ou moins réguliers crie chaque fois la même chose. Il y en a même qui, brusquement, se mettent à courir derrière un objet qui ralentit mais hésite à s'arrêter franchement. Parfois ils crient de nouveau la même chose et alors, pile ou face, l'objet repart en trombe ou s'arrête quelques mètres plus loin. Souvent le taxi est vide. Les chauffeurs ont leurs raisons que l'Etat, qui se déplace en voiture particulière, comprend et même admet. Les Autres n'ont qu'à s'acheter une voiture <sup>26</sup>.

Il arrive bien sûr *él nefous daiifa* (les âmes sont faibles/on résiste mal aux tentations) que « des gens honorables » participent aux frais. C'est alors qu'on découvre la nature de la hiérarchie au sein de la Nomenklatura et qu'au sein de la petite pyramide creuse les gens n'ont pas forcément la place que le public leur assigne. Ainsi l'affaire de cet immeuble qui vient d'être achevé dans le quartier résidentiel de Zamalek au Caire. Ses 22 étages sont bien partis pour enlever la vedette à la tour de Pise. Vu le quartier et l'identité des futurs propriétaires et locataires, la chose a eu droit à une grande photo et à une pleine page dans *Akhbâr el Yom* du 30 octobre 1981. C'est là que le gouverneur du Caire qui, selon toute vraisemblance, ne semble pas disposer de plus de pouvoirs que vous et moi, a fait publier une lettre adressée au Ministre du Logement où l'on apprend que depuis 1976 (date des premières entorses au permis de construire) il n'a pas pu « malgré les tentatives répétées des services municipaux, de la police et de la justice » arrêter la construction. Il n'y a pas de doute, l'Egypte a la police la plus démocratique du monde.

Les « 24 fanatiques musulmans » (comme les qualifiait ce matin France-Inter 21-11-81) présumés coupables de l'assassinat d'Anouar as-Sadate comportent, en vertu de l'acte d'accusation : 3 officiers, 3 ingénieurs, 2 étudiants d'agronomie, 2 étudiants de polytechnique, 2 étudiants de pédagogie, 1 étudiant de lettres, 1 élève du secondaire, 1 dentiste, 1 libraire, 1 commerçant en mobilier, 1 professeur de théologie, 1 assistant à la faculté de pédagogie, 1 pharmacien, 1 menuisier, 1 chauffeur et 1 peintre en bâtiment. « Pourquoi ont-ils tué le calife Omar Ibn 'Al

Khatab, alors que c'était le plus juste des gouverneurs ? » demande à un Cheikh loyaliste sur une manchette intérieure de l'Ahrām du 18 novembre 1981 un journaliste bien-pensant. « Ils croient qu'ils peuvent changer l'histoire avec un coup de feu ? Le coup part et atteint par la volonté de Dieu celui qu'ils visaient mais Dieu dans sa sagesse dit aux gens à travers les résultats de l'action : celui qui s'est trompé et a cru pouvoir corrompre l'univers, je lui dis : imbécile, commets ton crime et tu seras puni sur terre et dans les cieux tandis que contrairement à ce que tu imagines je rendrai ton crime utile aux gens... Prenez l'exemple de Saad Zaghloul... On a tiré sur lui pour le tuer. Quel a été le résultat ? La balle n'a pas tué Saad Zaghloul mais en entrant dans son corps elle l'a guéri du diabète dont il souffrait... » répond le Cheikh.

Paris - Novembre 1981.

#### NOTES

1. Pour la situation économique en Egypte. Dans l'ordre de parution :
  - Mahmoud Hussein, *L'Egypte*, Paris, Maspero, 1975, 2 tomes.
  - Cérés Wissa Wassef, Problèmes économiques et sociaux in *L'Egypte d'aujourd'hui*, Paris, CNRS, 1977.
  - Laurence Tubiana, *L'Egypte : agriculture, alimentation et géopolitique des échanges in Maghreb/Machrek*, n° 91, janv.-fév. 81, Paris, La Documentation Française.
  - François Rivier, Politiques industrielles en Egypte de Nasser à Sadate, in *Maghreb/Machrek*, n° 92, avril-mai-juin 81.
- et plus particulièrement :
  - Neemâte Ahmad Fouad : Athâr 'al enfetâh 'al éstéhlâki aala-l-hadâra-l mészéya (les effets sur la civilisation égyptienne de la politique d'ouverture dans le domaine de la consommation) in *Al Ahrām 'al éktésâdi*, n° 658, 24 août 1981, Le Caire.
  - Anonyme, Egypte : les illusions de la richesse et la désintégration in *Le Monde Diplomatique*, octobre 1981.
2. L'essentiel du pétrole égyptien se trouve au Sinaï ou dans la région du golfe de Suez. Lors de la guerre d'usure déclenchée par Nasser, la production pétrolière était tombée pratiquement à zéro. Aujourd'hui, grâce à la production de cette région l'Egypte est exportatrice de brut et satisfait à tous ses besoins en produits raffinés et dérivés.
3. Pour avoir un ordre de grandeur, la guerre des six jours en 1967 aurait, à elle seule, fait près de 10 000 morts. Porté à l'échelle de la durée de la guerre de 39-45 ce chiffre représenterait une perte d'environ 6 millions d'hommes. Pour une population de moins de 40 millions à l'époque, la plaie est béante. La guerre d'usure (1968-70) a obligé le gouvernement à maintenir sous les drapeaux parfois pour des durées allant jusqu'à 5 ou 6 ans des dizaines de milliers d'appelés. La zone du Canal a subi à ce moment des destructions dont certaines étaient encore visibles 10 ans plus tard. Les pertes en vies humaines ont été gardées secrètes ; les notices nécrologiques avaient été dans ce but sévèrement réglementées, pour des raisons psychologiques mais nous savons, de source militaire, qu'elles furent énormes, notamment aux abords des fusées sol-sol.
4. Source : Banque Centrale d'Egypte. Statistiques publiées par les quotidiens cairotes en août 1981.
5. Cf. note 1.
6. Nous appellerons dorénavant ainsi le noyau dur du pouvoir en Egypte (quelques milliers de personnes) composé par l'ensemble de ceux qui détiennent le pouvoir réel,

coiffés par le Président de la République. Le hasard a voulu que Sadate, renouant avec une tradition plusieurs fois millénaire, construise une pyramide en bordure du désert dans la banlieue du Caire. Le hasard, qui fait bien les choses et aide les plumitifs de notre espèce à filer la métaphore, a voulu que cette pyramide, contrairement à la même tradition plusieurs fois millénaire, soit creuse. Mais il ne faut pas s'y tromper. La pyramide de l'époque (en tout cas celles de Guizeh) tenait déjà par pression de ses structures externes et non par celle d'un empilement perpendiculaire. C'est ce qui explique notamment que les ancêtres aient pu multiplier pièces et couloirs à l'intérieur du bel objet sans risque d'effondrement. Finalement le Pharaon de Mit Aboul Qôm rendait public ce que ses ancêtres avaient soigneusement caché pendant des millénaires : le pouvoir de la pyramide. De plus, démocrate impénitent, le Napoléon de la Vallée fertile consacra la chose « à toutes les gloires de la nation » et violant tous les usages plaça à proximité la dépouille d'un homme dont on ne connaissait même pas le nom. C'était compter sans la célèbre malédiction. La pyramide est quand même devenue (du moins provisoirement) le tombeau de celui qui l'a édiflée. Et, pourtant chef-d'œuvre de l'esprit de géométrie elle immortalisait sa victoire la plus décisive, la découverte de la forme même de son pouvoir et peut-être, qui sait, de tout pouvoir.

7. Selon vos opinions lisez : « l'ensemble des gens arrivés » (traduction littérale d'une expression d'arabe égyptien : *magmouéét él nās él waslîn*) ou « l'ensemble de ceux qui ont l'autorisation officielle de participer à la curée », « l'ensemble de la Nomenklatura » ou tout simplement « tous les gens bien, quoi... ».

8. In *Wathâ'eq thawrat 1919*.

9. *Thawrat -l'affandéyya*. En Egypte le mot qui est à l'origine un titre de dignitaire civil ou religieux turc renvoie au petit-bourgeois intermédiaire entre le *bé* (bey ou bék) dont on gratifie les bourgeois jouissant d'une certaine « respectabilité » et les nombreux qualificatifs réservés aux « gens du peuple ». L'effendi portait souvent un « tarbouche » (sorte de bonnet cylindrique rouge et, en Egypte, rigide) mais s'habillait plutôt à l'occidentale. Le terme, depuis une vingtaine d'années, est de plus en plus employé par dérision sauf chez certaines personnes âgées pour qui il est synonyme de « Monsieur » lorsqu'il suit le prénom. Il n'a pas dans ce cas de connotation particulière.

10. Par la suite les mouvements populaires de soutien à Nasser seront un mélange de spontanéité et d'organisation. L'organisation a principalement pour fonction de « relancer » ou de « modérer » l'enthousiasme des foules en prenant systématiquement l'initiative des slogans. Néanmoins la contribution de l'appareil (le plus souvent matérialisé par les militants du parti unique) n'a pas toujours été aussi grande ni aussi déterminante qu'on veut bien le croire en Occident. Très efficace pour déclencher dans une situation favorable un tonnerre d'applaudissement ou rythmer un mot d'ordre « la claque » n'était pas toujours suivie et il est souvent arrivé qu'on entende lors d'un discours ou d'un meeting des groupes s'époumoner en vain au sein d'une foule qui refuse de suivre.

Sur la relation des événements de 1954 dont l'interprétation reste à ce jour très controversée voir :

Mitchell Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, Londres, Oxford University Press, 1969, traduit en arabe de façon incomplète sous le titre *Al Ikhwân 'al mouslémoun*, Beyrouth, Dar 'al Qalam, 1978. Sur le plan strictement factuel c'est à ce jour le livre le plus complet et probablement le seul auquel on puisse (à condition de rester très critique dans sa lecture) se fier.

Pour le point de vue des Frères :

Al Echm'awi Hassan, *Al Ikhwân wal thawra*.

Gohar Sami, *Al Sâmétoun yatakallamoun*, Le Caire, Al Maktab 'al mészri 'al hadis lél tébâaa wal nachr (1975), 1976. Ce livre qui a eu six éditions, consacre 50 pages aux événements de 1954. Il a deux particularités : la première est qu'il donne la parole à trois membres de l'ancien Conseil du Commandement de la Révolution qui soutiennent implicitement la version des événements que donne l'auteur ; la deuxième est qu'il a été publié et réédité légalement sous Sadate qui fut membre du tribunal d'exception qui jugea en décembre 1954 les dirigeants de la confrérie.

Pour le point de vue nassérien :

Imâm Abdallah, *Abdel Nasser wal Ikhwân 'al Mouslémoun*, Le Caire, Dâr 'al mawqéf 'al arabi, 1981. Un compte rendu détaillé de ce livre a été publié dans le n° 236 de l'hebdomadaire parisien de langue arabe *Al Watan Al Arabi* (21/27 août 1981).

Enfin un livre intelligent qui s'intéresse beaucoup plus à la signification des événements qu'aux détails factuels de leur déroulement :

Chamouq Ahmad Mohamad, *Kayfa yofakkéro -I Ikhwâno -I mouslémoune*, Beyrouth, Dâr 'al Jil et Khartoum, Maktabat dâr 'al fékr, 1981.

11. Résumé personnel de la prestation télévisée de Nasser dans laquelle il annonça au lendemain de la défaite de 1967 sa démission. Il n'a pas dit « merde » mais il a bien dit qu'il se considérait seul responsable.

12. Pour une analyse du discours du rayyés cf. Amr Helmy Ibrahim, « Fonction de la communication sociale en Egypte : le discours du rayyés » in *Peuples Méditerranéens*, n° 5, oct-déc. 1978.

13. *Al Ajala mén 'al chaytâne*.

14. Par solidarité vis-à-vis d'un homme de 72 ans arrêté par un pouvoir qui n'a que l'intelligence de son arbitraire nous n'en dirons pas plus cette fois-ci sur Fouad Serrag el Dine.

15. *La question d'Egypte (1841-1938)*, Paris, Ed. Internationales, 1938.

16. Ootb Sayyéd, *Maarakat 'al éslâm wal ra'smâléyya* (1952), Beyrouth, Dar Al Cherouq, 4<sup>e</sup> éd., 1975 (pp. 6 et 7).

17. *Ibid.*, pp. 8 et 9.

18. *Kayfa yofakkéro -I Ikhwâno -I moslémoune*, p. 136 (cf. note 18).

19. Al Chaikh Hassan Al Banna, *Majmouaat rasâ'él 'al émâm 'al chahid*, Beyrouth, Dar 'al Andalous, 1965.

20. Ainsi la veille de la guerre de 1967 la lutte des clans : police militaire, état-major de l'armée, renseignements généraux, renseignements de la Présidence de la République, bureau du Président de la République, garde républicaine, groupe Al Ahram, appareil de l'Union Socialiste Arabe, etc.

21. *Al 'éslâm wa 'osoul 'al hokm*.

22. Pour se faire une idée de l'identité des possédants avant les différentes mesures de nationalisation et de séquestre décidées par Nasser, cf. *man kâna yahkomo mész*, Maktabat Madbouli, Le Caire, 1975. Listes recueillies par Mahmoud Mourad.

23. Sur l'affrontement Sadate/Alî Sabri, cf. le livre du journaliste marxiste Lofti El Kholi, ancien rédacteur en chef du mensuel *Al Talisa* suspendu définitivement par Sadate, *Madrasat 'as Sadate 'al syaséyya wal yasâr 'al mészri* dont la revue *Al Watan Al Arabi* (hebdomadaire parisien) a publié en octobre 1981 quatre chapitres. El Kholi avec d'autres marxistes égyptiens désigne le clan Sabri/Gomaa/Charaf/etc., par l'expression *yasâr 'al solta* (la gauche du pouvoir) et maintient ainsi la confusion. On a l'impression que les marxistes égyptiens compensent leur absence quasi totale de représentativité populaire par l'annexion d'hommes au pouvoir, autre forme de la recherche de la légimité nationale.

24. Sur les retournements de veste de ces domestiques du plus fort quel qu'il soit cf. le délicieux recueil, *Abdel Nasser wa ha'oula'*, Le Caire, 1975 où Abdel Latif Zaki Al Sayéd a réuni les éditoriaux dithyrambiques à la gloire de Nasser de ceux qui quelques années plus tard l'ont injurié pour gagner les faveurs de Sadate. Parmi eux on a la douleur de trouver le grand écrivain Tewfik El Hakim.

25. Pour faire le point sur les problèmes de la construction et des effondrements d'immeubles cf. Gilles Blanchi et Robert Iibert « Les toits du Caire : la question des surélévations d'immeubles » in *Maghreb/Machrek*, n° 91, janv.-mars 1981, Paris, La Doc. Française.

26. Le moindre véhicule à quatre roues en état de marche vaut entre trois et quatre mille livres. Pour ces prix il n'existe pas de crédit. Les paiements ne peuvent s'échelonner que pour l'achat de voitures valant plus de dix mille livres. La livre vaut entre 7 et 8 francs.

## **ABSTRACTS - RESUMES**

### **Emigration and Transformation of Social Relations in Southern Tunisia.**

**Pierre-Robert BADUEL**

Emigration from southern Tunisia has reached sizeable proportions that vary according to administrative division. The resulting social and economic rupture involves a transition from an economy with abundant to one with scarce manpower. After describing the mode of organization of production in traditional society — lineages, relations between participants in the agricultural production process, the hierarchies of groups and of positions—the author shows how colonization and the still ongoing emigration have perturbed this organization so as to endanger the area's agricultural economy.

### **Factors for Transformation and Stagnation in Rural Algeria.**

**Rachid BENATTIG**

State programs for transforming the conditions under which the rural population lives in Algeria since independence are more related to actions for redistributing income than to policies aimed at increasing income and diversifying its sources. Land improvement projects, farm credit programs and various sorts of aid to producers have had limited impact. Nonagricultural projects have also had little effect upon living standards in spite of local initiatives. This ineffectiveness is partly explained by the forms of domination by elites who misappropriate for themselves resources produced by public works.

**The Symbolic Destruction of Power.**

**Jean-Marie DURAND.**

As clerical power in Iran has been losing its popular base during the 1980-1981 period, an increasing number of jokes, jests and lampoons have spread with high speed throughout the society. Forty-seven examples of this popular scabrous iconoclastic literature have been analyzed. Laughter seeks to wrench power out of the seriousness with which it has surrounded itself and to turn it into irony, mockery and ridicule. In this way, the charism that the people had granted to a man is taken away. No personality in the new despotic regime has been spared. The monopoly of speech that repressive forces have established is reduced to nothing.

**Apostasy.**

**Andréas RODITIS**

Modern buildings at seaside resorts and in the Cypriot capital stand up in revolt from their foundations and, devastating the cities, go down in the sea along with their inhabitants. Every effort is made to stop this calamity, but none works. Revolt spreads. The decision is finally made to open artillery fire. The island soon becomes a fantastic battlefield where each force present destroys itself in its attempt to destroy the others. This short story describes the traumatism in Cypriot society caused by oversized urbanization on this — till recently rural — island.

**Maghrebian Surrealism.**

**Surrealism in the Maghreb.**

**The Surrealistic Maghreb.**

**Maghrebian Surrealists.**

**Maghrebian Surreality.**

**The Surrealistic Revolution in the Maghreb.**

**Surrealistic Maghreb News Service.**

**Surrealism in the Service of the Maghreb.**

**Etc.**

**Habib TENGOUR.**

**Nationalizations and Real Estate in the Provence - Alpes - Côte d'Azur Region.**

**Christian DE LEUSSE.**

The repercussions of nationalizations upon landed and real property in France have seldom been discussed. The effects cannot however be

ignored in the Provence-Alpes-Côte d'Azur region because of the control over land and the real estate activities exercised by major nationalized financial groups. This control and these activities are evaluated. Nationalizations are going to increase the means of intervention in the hands of public authorities. But for whom and to what end will these means be used? Will decentralization give the region at least the right to be an observer during private and public decision-making about questions concerning land and real estate?

### **National Identity, a Critical Study of a Series of Works.**

**Sami MUSTAPHA**

This study, published in 1979 in Beirut, has raised much controversy both there and in Cairo. The author recapitulates, contrasts and criticizes the various definitions of Arab identity that four Egyptian faculty members had made a few years beforehand. Other definitions are mentioned, especially that of Stalin as screened by a specialist on Marxism. The conclusion proposes that national identity resists being defined but enforces itself upon reality. This article is important because of the debate about Arab identity. This debate is not at all abstract but very pertinent to Egyptian policy toward other Arab countries and Israel.

### **Pharaon Has Died... Long Live the Nomenklatura!**

**Amr IBRAHIM**

How important is Sadat's death? What is the Moslem Brotherhood and what are its chances in the near future? Who really governs Egypt? What is the history of "legitimate" authority in this country since the 1959 Revolution? What domestic power play and what national interests were expressed through the attitude of Sadat's government toward Israel? Why did the overwhelming majority of Egyptians support Sadat's trip to Jerusalem? How did the last "free officer" to govern Egypt lose his popularity? A historical and socio-cultural analysis of the birth and development of a new dominant class — a truly Egyptian Nomenklatura — answers these questions in a way that revises the framework of analyses (whether "right" or "left") which have been applied to this country up till now.

# politica internazionale

**Europa-America : una convergenza in attesa di verifica**

Marcello Gilmozzi

**Il Nord-Sud può attendere**

Mario Bova

**Terzo mondo : aspettative deluse**

Gianandrea Sandri

**Le scelte dell'Europa per la seconda distensione**

Luciano De Pascalis

**L'Urss, la Polonia e l'Europa dell'Est : crisi di una egemonia**

Paolo Calzini

**Cresce l'onda neutralista nei « piccoli » della Nato**

Franco Sogliani

**I meccanismi della spartizione in Libano**

Marco Lenci

Redazione : via del Tritone 62 b, 00187 Roma ; Amministrazione e distribuzione « La Nuova Italia » editrice, via Antonio Giacomini 8, c.p. 183, 50132 Firenze.

---

## Quaderni di Storia

N° 14 Luglio/Dicembre 1981

Pierre Vidal-Naquet : *Œdipe à Vicence et à Paris : deux moments d'une histoire.*

Emanuele Narducci : *Max Weber fra antichità e mondo moderno.*

Jean-Pierre Vallat : *Satut juridique et statut réel en Campanie du Nord (III-I av. J.C.).*

Giuseppe Pucci : *Ricordo di Martin Frederiksen.*

Redazione e Amministrazione : Edizioni Dedalo, casella postale 362, 70100 Bari (tel. 080/371555), c.c. postale 11639705.

## BULLETIN D'ABONNEMENT/SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name : .....

Adresse/Address : .....

Code postal, ville, pays/city, postal code, country : .....

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to :

**Mediterranean Peoples**

☐ de soutien/supporter rate

☐ ordinaire/normal rate

à partir du numéro/beginning with number .....

### Mode de règlement/Payment :

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P., 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.

**Conditions d'abonnement/Subscription rate :** (Francs Français/French Francs)

Ordinaire/Normal rate : France 130 FF    Autres pays/Other countries 140 FF

Soutien/Supporter rate : 200 FF

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of nonexpired subscriptions. If in stock, back issues are available at current prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Directeur de publication : Paul Vieille  
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085  
Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 1981

Achevé d'imprimer en décembre 1981 dans les ateliers de  
l'Imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-Bois.

Les articles paraissant dans  
Peuples Méditerranéens  
Mediterranean Peoples  
sont analysés et indexés dans :

Articles appearing in  
Peuples Méditerranéens  
Mediterranean Peoples  
are annotated and indexed in :

- *Bulletin Signalétique du C.N.R.S.*, 521 (Sociologie-Ethnologie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- *Geo-Abstracts and Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
- *Historical Abstracts and America: History and Life*, Santa Barbara, American Bibliographical Center, Clio Press.
- *Resúmenes de Artículos Científicos y Técnicos*, Madrid, Instituto de Información y Documentación en Ciencia y Tecnología.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International Sociological Association.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies / United Nations.

## PEUPLES MEDITERRANEENS SOMMAIRE DES LIVRAISONS ANTERIEURES

## MEDITERRANEAN PEOPLES CONTENTS OF BACK ISSUES

### N° 7 - Avril-Juin 1979

Abdelmalek Sayad : *Qu'est-ce qu'un immigré ?* Jalil Bennani : *Le corps de l'immigré, corps médical ou corps social*. Jean-Pierre Digard : *Nomades et Etat central en Iran*. Rezvani : *Les sentiers de marbre*. Jeanne Bisilliat : *Le tourisme dans les pays en voie de développement*. Jean Rambaud : *A propos de « La côte d'Azur assassinée »*. Monique Gadant : *Révolution agraire, littérature et politique en Algérie*. Henri Curiel : *Trois inédits présentés par Didar Fawzy*. Boutros Labaki : *La soie dans l'économie du Mont Liban (1840-1914)*. Rahamin Benhaim : *Etat, paysannerie et colonisation au Maroc. XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*.

### N° 8 - Juillet-Septembre 1979

Homayoun Katouzian : *The political economy of oil exporting countries*. Paul Vieille : *Transformation des rapports sociaux et révolution en Iran*. Ladan Boroumand : *Les ouvriers, l'ingénieur et les militants khomeinistes*. Véronique Patte : *Parler en France : les possibilités des femmes immigrées*. Hanna Batatu : *Class analysis and Iraq society*. S. El Alami, J.P. Gachet, T. Gallali : *choix techniques et agriculture maghrébine : le cas de la Tunisie*.

### N° 9 - Octobre-Décembre 1979

Gilbert Grandguillaume : *Langue, identité et culture nationale au Maghreb*. Abdelmalek Sayad : *Immigration et conventions internationales*. Tomas Gerholm : *Provincial cosmopolitans : the impact of world events on a small yemeni town*. Paul Vieille : *La révolution iranienne en panne, entretien avec A.H. Banisadr, Farhad Khosrokhavar*. Le comité dans la révolution iranienne, le cas d'une ville moyenne : Hamadan. Laura Pisano : *Lecteurs de la presse quotidienne et monopole de l'information en Sardaigne*. Joe Stork : *Oil and the penetration of capitalism in Iraq : an interpretation*.

### N° 10 - Janvier-Mars 1980

Leïli Echghi : *La culture islamique, arme du peuple dans la révolution iranienne*. Manijeh Dowlat, Bernard Hourcade, Odile Puech : *Les paysans et la révolution iranienne*. Pierre Marthelot : *Grille de souveraineté et partage des profits dans les pays arabes du Golfe*. Pierre Judet : *Le développement de l'industrie sidérurgique en Méditerranée*. Costis Hadjimichalis and Dina Vaiou-Hadjimichalis : *Penetration of multinational capital into backward regions : a policy analysis in Greece*. Costantino Murgia : *Le régionalisme « politique » de la Sardaigne*. Mohamed Abdel Moty Badr : *L'université palestinienne de Birzeit, la lutte pour la survie*. Monique Gadant-Benzine : *Algérie : Horizon 80*. Guy et Jacky Ducatez : *Formation des dénominations de couleur et de luminosité en arabe classique et pré-classique : essai de périodisation selon une approche linguistique et anthropologique*.

N° 11 - Avril-Juin 1980

Farhad Khosrokhavar : *Hassan K., paysan dépayonné, parle de la révolution iranienne*. Mohammed Harbi : *Nationalisme algérien et identité berbère*. Elias Sanbar : *L'Etat du vide : lecture palestinienne du projet sioniste*. Ilan Halevi : *Sionisme et racisme : quelques remarques*. Alexander Flores : *The Palestine communist party during the mandatory period*. Georges Cooper : *Sauver la pêche en Méditerranée*. Claude Coulet : *L'Espagne : une économie « semi-industrialisée »*. Marlène Shamay : *A propos d'un corps suspect...* Jalil Bennani : *Là n'est pas l'enjeu. Réplique à Marlène Shamay*.

N° 12 - Juillet-Septembre 1980

Mohammed Dernouny et Boujemâa Zoulef : *Naissance d'un chant protestataire : le groupe marocain Nass El Ghiwané*. Maxine D. Molyneux : *State policy and the position of women in South Yemen*. Miriam Halpern Pereira : *Fondements de la politique d'émigration portugaise (1850-1930)*. Percy Allum : *Some reflexions on the "historic compromise"*. Ibrahim Hassan : *La Syrie de la guerre civile*. Paul Vieille : *Notes sur la révolution iranienne, avec une interview du président de la République*.

N° 13 - Octobre-Décembre 1980

Ines Loi Corvetto : *Variétés et minorités linguistiques en Sardaigne*. Paul Vieille : *Occitanie : Lieu, désir de lieu et stratégies hégémoniques*. Ali Shariati, traduit et présenté par M. Cuipers : *Oui, il en était ainsi. O Frère ! Farhad Khosrokhavar : La crise de l'Université dans la révolution iranienne*. René Galissot : *Comparatisme historique et modes de production précapitalistes*. Daniel Kamelgarn : *L'expérience tunisienne des années 1960*. Alain Lefebvre et Agnès Zragevsky : *Les luttes de la communauté pakistanaise de Paris (1972-1977)*.

N° 14 - Janvier-Mars 1981

Pierre Lévêque : *Les communautés dans la Grèce ancienne*. Jacky Ducatez : *Archéologie de la notion de communauté : la Grèce ancienne*. Jean-Marc Largeaud : *Regards français sur la Corse au XIX<sup>e</sup> siècle*. Elis Goldberg : *Bases of traditional reaction : a look at the Muslim brothers*. Homayoun Katouzian : *Riba and interest in an Islamic political economy*. Farhad Khosrokhavar : *Iran : rupture d'une alliance*.

N° 15 - Avril-Juillet 1981

Amr I. Hibrabim : *La 'Oumma ou la « Communauté » d'une langue à l'autre*. Monique Gadant : *Les femmes, la famille et la nationalité algérienne*. Guy Léonard : *Réponses au dérèglement urbain : trois douars urbains de Casablanca*. Hivzi Islami : *La diaspora d'un peuple méditerranéen : le cas des Albanais*. Stéphane Yerasimos : *Les relations gréco-turques, mythes et réalités*. N. Perdakis : *Greece and the EEC*. Gamal Al Ghitani : *Chronicles of what is happened in the Valley*.

N° 16 - Juillet-Septembre 1981

Monique Gadant, Burhan Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Wanda Holohan, Amr H. Ibrahim, Habib Tengour, Paul Vieille : *Débat : L'identité, alibi ? Burhan Ghalioun : Identité, cultures et politiques culturelles dans les pays dépendants*. 'Ali Shari'ati, texte traduit et présenté par Jean Manuel : *Civilisation et modernisation*. Abol-Hassan Banisadr : *La révolution iranienne, l'identité et le développement*. Paul Vieille : *L'institution shi'ite, la religiosité populaire, le martyr et la révolution*. Marlène Shamay : *La communauté juive en Egypte*. Gianna Carla Marras : *De « Senas de Identidad » à « Makbara », la littérature « mineure » de Juan Goytisolo*. Gérard Michaud : *Caste, confession et société en Syrie : Ibn Khaldoun au chevet du « progressisme arabe »*. Patrick Labaune : *Administration et société en république arabe du Yémen : tentative d'analyse centre/périphérie*.





**HECKMAN**  
BINDERY INC.



**MAR 96**

Bound-To-Please® N. MANCHESTER,  
INDIANA 46962

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA



3 0112 047436610